Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings

sämmtliche Werke.

Erste Abtheilung.

Siebenter Band.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'scher Verlag.
1860.

Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings

sämmtliche Werke.

Erste Abtheilung.

Siebenter Band.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'scher Verlag.
1860.

Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings

sämmtliche Werke.

1805 — 1810.

Stuttgart und Augsburg.

J. G. Cotta'scher Verlag.

1860.

Buchdruckerei der J. G. Cotta'schen Buchhandlung in Stuttgart und Augsburg.

Vorwort des Herausgebers.

Die eine Hälfte dieses Bandes enthält die letzten Schriften aus der Zeit, in welcher sich Schelling vorherrschend noch mit Naturphilosophie beschäftigte. Es verknüpfen sich hier gewissermaßen Anfang und Ende, sofern die Schrift gegen Fichte zum Theil wieder auf die ersten Motive der Naturphilosophie zurückführt, den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft aber das Bestreben zu Grunde lag, die Wissenschaft des Organismus, das Höchste der Naturphilosophie (im engern Sinn), insbesondere fortzubilden, es mit ihr wo möglich zu einer eigentlichen Construktion der Arzneiwissenschaft zu bringen. Diese letzte Unternehmung der Naturphilosophie wurde jedoch von ihrem Urheber nicht weiter geführt. Während der Herausgabe der Jahrbücher verließ Schelling Würzburg im Jahr 1806 und trat in einen andern Wirkungskreis ein, dem wir zunächst die Rede über das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur verdanken. Im Jahr 1809 aber erschien die Abhandlung über die Freiheit. Mit dieser war Schelling zu einer Philosophie fortgegangen, die zwar materiell (als „Darstellung des ideellen Theils der Philosophie") an die Naturphilosophie angrenzte, formell aber, nämlich durch Weiterbildung der Principien, sowie durch die ganze Richtung, die sie nahm, über die Naturphilosophie und das Identitätssystem hinausging; die Principien des letzteren wurden zwar nicht ausdrücklich verlassen, aber sie wurden bereits in ein Verhältniß zu einer Personalität, einem W i l l e n gesetzt, und nicht

aus ihnen allein, sondern zugleich aus ihrem Bezug zum göttlichen und in zweiter Linie zum menschlichen Willen wurde die Welt rc. erklärt. Es hatte nun schon die entschiedene Hinwendung zu dem stattgefunden, was Schelling hernach geschichtliche Philosophie nannte. Noch deutlicher lassen dieß die Stuttgarter Privatvorlesungen erkennen. In der Entwicklung der Principien lehnen sich diese noch ganz an die Begriffe des Identitätssystems an, die sie unmittelbar, und ohne zu der gegebenen Zweizahl der Principien ein weiteres hinzuzufügen, so wenden, daß sie zur Grundlage eines auf der Individualität Gottes beruhenden Systems dienen. In der Ausführung dagegen erscheinen sie als Anticipation viel späterer Entwicklungen, und zeigen, wie sich Schelling, sobald er auf dieses neue Gebiet übergetreten war, eine Mannichfaltigkeit von Ideen darbot, von denen er die einen bleibend festhielt, andere aber nachher verließ oder doch, wie dieß bei den hier besonders wichtigen psychologischen der Fall ist, in den Hintergrund stellte.

Die äußere Veranlassung zu diesen in Stuttgart gehaltenen Vorträgen ist folgende. Schelling brachte den Winter 1809—1810 in der genannten Stadt zu (aus welchen Gründen, gehört nicht hierher). Es äußerten seine Freunde, an ihrer Spitze der damalige Oberjustizrath Georgii, den Wunsch, Erläuterungen über sein System zu hören. Schelling ging darauf ein; das für diesen Zweck von ihm Niedergeschriebene ist hier zum Abdruck gekommen mit Beiziehung einer von Schelling selbst revidirten Nachschrift Georgiis. Da die jedesmaligen Mittheilungen die Thesis für eine dem Vortrag folgende Unterredung bildeten, so erklärt sich hieraus das Kurze, Skizzirte der Darstellung.

Unter den Recensionen am Schluß des Bandes ist die über A. W. Schlegels Ehrenpforte rc. hier nachgeholt worden.

Eßlingen, im August 1860.

K. F. A. Schelling.

Inhalt.

Darlegung des wahren Verhältnisses

der

Naturphilosophie

zu der verbesserten

Fichteschen Lehre.

Eine Erläuterungsschrift der ersten.

1806.

Vorbericht.

Von dem philosophischen Theil der Fichteschen **Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten** schrieb der Verfasser eine, in Nr. 150 und 151 der Jena'schen Allg. Literatur-Zeitung abgedruckte* beurtheilende Darstellung, bevor ihm die Existenz der beiden andern, fast zu gleicher Zeit herausgekommenen Fichteschen Schriften auch nur durch den Meßkatalog bekannt geworden war, den er zufälliger Weise nicht zu Gesicht bekommen hatte. Nachdem er auch die **Grundzüge zur Charakteristik des Zeitalters** und die **Anweisung zum seligen Leben** gelesen, erkannte er, daß seine Arbeit zwar in Bezug auf das dort beurtheilte Buch in ihrem Werth oder Unwerth bestehen möchte, daß sie aber nicht den gegenwärtigen Standpunkt Fichtescher Speculation umfasse, indem diese selbst von einer Schrift zur andern weiter gerückt war, und sich nun eine, nicht bloß einfache, sondern doppelte und dreifache Duplicität in dem Geiste des Urhebers — eine Verschiedenheit des Verfassers der **Anweisung** z. s. L. von sich selber, nicht allein in seiner ersten Gestalt, sondern auch von sich als Verfasser der **Erlangischen Vorlesungen** und noch mehr als dem der **Grundzüge**, deutlich hervorthat. Diese Bemerkung und die Lage, in die er sich durch den ganz eignen Fichteschen Synkretismus gegen Fichtesche Philosophie überhaupt gesetzt sah, bewog den Verfasser, eine ausführlichere Darlegung dieses Verhältnisses zu entwerfen. Aus dieser

* Diese Recension ist hier dem Vorbericht angehängt worden. D. H.

ergibt sich von selbst die eingeschränkte Bedeutung jener ersten Beurtheilung, welche allerdings nicht voraussah, wozu sich Herr Fichte im seligen Leben noch erschwingen würde, und von der in gegenwärtige Darstellung nur so viel aufgenommen ist, als nicht übergangen werden durfte, um das Bild des in der Fichteschen Trilogie zerstreuten Ganzen seiner Denkweise zu vollenden.

Es ist möglich, daß dieser Schrift eine andere folgt, enthaltend einige in Würzburg gehaltene Vorlesungen über die nämlichen Gegenstände, welche in der Anweisung zum seligen Leben behandelt sind — zur vollständigen Uebersicht des ganzen Verhältnisses zwischen Herrn Fichtes nunmehriger Ansicht und derjenigen, die sich, wie Herr Fichte sagt, selbst den Namen der Naturphilosophie beilegt.

* * *

Ueber das Wesen des Gelehrten rc. In Vorlesungen von Johann Gottlieb Fichte. Berlin 1806.

Ein zweites Wort über vorliegende Schrift in dieser Literatur-Zeitung kann nicht befremdend seyn. Denn wo wäre eine solche Ausnahme, wie sie doch bisweilen gemacht wird, mehr an ihrer Stelle, als da, wo ein einzelner Theil oder eine besondere Seite des Werks auch eine besondere Betrachtung zuläßt, ja dazu auffordert; und dieses scheint hier der Fall zu seyn. Die gegenwärtige Schrift hat außer ihrem allgemeinen Interesse noch das besondere der speculativen Aeußerungen, durch welche Fichte ein mehrjähriges Stillschweigen über seine philosophischen Ansichten unterbricht. Die geistreiche, in schönem Gleichgewicht von Einsicht und Billigkeit gehaltene Beurtheilung, welche dieser Schrift in Nr. 91 und 92 dieser Blätter zu Theil geworden ist, hat diese Seite derselben, wie natürlich, der Betrachtung des Ganzen untergeordnet. Uns aber scheint diese allein einer besonderen Darlegung werth zu seyn, wegen des deutlichen Lichts, in welchem sie das Bleibende und Wesentliche der Philosophie ihres Urhebers, auch bei verändertem Ausdruck, wieder erscheinen läßt. — Es möchte eine andere Bedenklichkeit erhoben

werden. Warum nämlich jenen wissenschaftlichen Zweck an einem Werk von doch immer nur untergeordneter Bedeutung erreichen? Warum nicht den vollen und genügenden Aufschluß der neuen Darstellung der Wissenschaftslehre erwarten? Aber weiß denn der, der so fragt, ob er oder ich ihre Erscheinung erleben werden? Ist ihm entfallen, was der Verfasser am Ende der Vorrede ankündigt, sein stets größeres Widerstreben, sich mit dem lesenden Publikum zu unterhalten? Zudem ist in dem Werk eines Philosophen nichts zufällig; namentlich in dem gegenwärtigen sind es die speculativen Aeußerungen gewiß nicht, und wer nicht schon hier, in der ersten und zweiten Vorlesung, das Wesen und den Geist der wiederum hervortretenden Fichteschen Philosophie erkennt, dem möchte auch die ausgeführte Darstellung nicht mehrere Einsicht gewähren. — Es fallen in der Schrift Seitenblicke auf eine Philosophie, von der wir leider gestehen müssen, daß sie dem Verfasser dieser Darlegung nahe verwandt ist. Was kann hieraus für ihn folgen? Nichts anderes als die Verbindlichkeit, seinen Namen nicht zu verbergen, d. h. dasjenige nicht zu thun, was er gegenüber von Fichte ohnedieß nicht thun möchte. Männer wie dieser haben das Vorrecht, daß selbst in der öffentlichen Meinung nur Gründe ihnen etwas anhaben können. Ihm ist in dieser Hinsicht die namentliche Recension wie die namenlose. Daß man selbst in jener nur mit Gründen gegen ihn zu bestehen gesonnen sey, zeigt eben das freie Hervortreten. Hat Fichte gegen eine uns näher angehende Art zu philosophiren spröde und vornehm gethan: wir wollen nicht deßgleichen thun; hat er, obwohl ohne es zu wissen, einen ungereimten und offenbar falschen Begriff von jener angenommen und zu verbreiten gesucht: er ist nicht wie andere, die dieß auch thun, und von denen man nicht spricht; ihm wollen wir es zeigen, und sind wir so glücklich, dieß zu können, warum sollte das wahre Urtheil unterbleiben, bloß darum, weil auch der wahre Name dazu genannt werden müßte?

Der Kampf um wahre Philosophie, welcher unser Zeitalter auszeichnet, wird nicht um das Seyn oder Nichtseyn eines Absoluten geführt. Ein Absolutes, ob ein solches ist oder nicht ist, kümmert die

meisten nicht; nur sich selbst wollen sie es abwehren, nur in ihre Sphäre soll es nicht kommen, und als das sicherste Mittel dagegen haben sie die ganz einfache Ueberlegung gewählt, daß alles Wissen doch zunächst von uns selbst ausgehen müsse, und daß, wer nur daran recht festhalte, schon von selbst verhindert werde, je zu einem Unbedingten zu gelangen. Als der Hauptzeuge und Bekräftiger dieser Wahrheit ist von den Anhängern derselben Fichte betrachtet worden, und auf ihn und sein fruchtbares Stillschweigen war, eben in dieser Hinsicht, noch die Hoffnung der meisten gegründet. Es muß diese auf eine eigne Weise befremden, wenn auch Fichte erklärt: alles, das der Mensch von sich selbst thue (also, da Wissen ein Thun ist, auch alles, was er durch sich selbst wisse), sey nichtig; nicht der Mensch liebe die göttliche Idee, sondern diese liebe und umfasse sich selbst in ihm; überhaupt nicht das Subjekt, nicht das Ich sey der Grund der Philosophie, sondern eben die göttliche Idee. Wir im Gegentheil wollen mit aufrichtiger Freude die ersten Grundsätze hinnehmen, welche Fichte in der zweiten Vorlesung aufstellt. „Alles Seyn ist lebendig und in sich thätig, und es gibt kein anderes Seyn als das Leben. 2) Das Absolute oder Gott ist das Leben selbst, und umgekehrt, das Leben selbst ist das Absolute. 3) Dieses göttliche Leben ist an und für sich rein in sich selber verborgen, es hat seinen Sitz in sich selbst und bleibt in sich selber, rein aufgehend in sich selbst, zugänglich nur sich selbst. Es ist alles Seyn und außer ihm ist kein Seyn." Wer sollte sich nicht des verschwundenen Gegensatzes freuen, in welchem das Seyn nur begriffen wurde als die reine Negation der Thätigkeit, nicht aber als das, was in sich selbst Thätigkeit ist, diese dagegen als das nothwendige Gegentheil und die Verneinung alles Seyns; wer nicht der glücklich überstandenen Scheu vor diesem Wort, das sonst von Gott und göttlichen Dingen verbannt, aus dem Reich der Wahrheit verstoßen, nun so weit verklärt ist, daß Gott alles Seyn heißt und dasjenige, außer dem kein Seyn ist.

Aber diese Grundsätze thun es nicht allein, wird man sagen; es kommt nun noch überdieß darauf an, wie in oder aus diesem göttlichen

Leben und Allseyn zumal das besondere Seyn erkannt wird. Bekanntlich hat die Philosophie aller Zeiten sich bemüht, entweder ein Heraustreten, ein Aeußerlichwerden Gottes zu begreifen, um damit die Welt zu erklären (vergebliches Beginnen!), oder den Verstand, der sich die Welt nur als ein Herausgetretenes denken kann, von der Richtigkeit dieser Vorstellung zu überzeugen. Was thut nun Fichte? Nach ihm „äußert sich dieses göttliche Leben (da es nach 3) doch rein, in sich selbst aufgeht), tritt heraus (da es nach eben diesem Satze rein in sich selber bleibt), es erscheint und stellet sich dar, als solches, als göttliches Leben, und diese seine Darstellung oder sein Daseyn und äußere Existenz ist die Welt." Man sieht, daß Fichte über dieses Herausgehen und Aeußerlichwerden Gottes ganz leicht und unbefangen ist, als über eine Sache, die sich von selbst versteht. Man kann aber mit Zuversicht behaupten, daß er in der obigen Stelle nichts als Worte spricht, und daß er bei einem Heraustreten des Absoluten aus sich selbst in der That nichts gedacht hat, weil sich dabei nichts denken läßt. Eben so gewiß kann man seyn, daß er diese Ansicht von der Genesis der Welt nie im Ganzen und nach allen Richtungen betrachtet haben kann. Denn, um nur Eines anzuführen, so ist die Welt, als das, worin Gott sich darstellt, wie er sagt, „bedingt durch die zwei Glieder, Gottes Wesen an sich und die unveränderlichen Gesetze einer äußeren Darstellung überhaupt." Ist es nun Gott wesentlich, daß er sich äußerlich darstelle, oder ist es ihm nicht wesentlich? Fichte hat sich über diese Frage nicht bestimmt erklärt; einer indirekten Aeußerung zufolge müßte er sich wohl für das Erste entscheiden. Dann ist aber auch Gott in seiner Darstellung, d. h. er ist, in dem, was ihm wesentlich ist, bedingt, nämlich durch die unveränderlichen Gesetze einer äußeren Darstellung überhaupt, welche als solche von ihm unabhängig sind. Dieß ist nur eine der unzähligen Schwierigkeiten, die auf dem von ihm eingeschlagenen Wege liegen, der, wenn er so geebnet wäre, als er hier scheint, wohl längst zur Heerstraße geworden seyn möchte. Wie können wir uns ferner noch wundern, wenn Fichte, dem alles so leicht scheint, nicht begreifen kann, daß wir anderen nicht auch begreifen, und wenn

er vor eitel Klarheit nicht denken kann, daß uns eben auch klar ist, was er will, ob wir es gleich nicht für genügend halten?

Wenn wir einen Mann, dessen Geist unsere Hochachtung erweckte, und dem wir ein deutliches Bewußtseyn der höchsten Aufgabe der Speculation nicht absprechen konnten, im Fortgang Behauptungen, die wir als irrig erkennen müssen, mit freiem Muth, in strenger Folge und mit kühner Verachtung des Gemeinen aufstellen sehen: wir werden nicht aufhören können, ihn zu achten und uns durch seine Erscheinung gestärkt zu fühlen. Sehen wir ihn aber seine wahren und eigentlichen Grundsätze auf solche zurückführen, aus denen sie auf keine Weise mehr folgen können, und aus denen er sie doch entweder folgern oder gar gefolgert haben will; sehen wir ihn so, von der Zeit gedrängt, seinen eignen Standpunkt verlieren, ohne einen neuen zu gewinnen, und sich zu Popularitäten herablassen, die er nach seiner eignen Denkweise sonst verschmäht haben würde: so muß dieß eine niederschlagende Empfindung über uns bringen. Was heißt es in Bezug auf Fichtes frühere Einsichten anders als sich selbst verlieren, wenn er das göttliche Leben in der Darstellung zu einem ins Unendliche sich entwickelnden Leben — in einem Zeitflusse werden läßt, der kein Ende hat? Von allem, was Kant und Fichte behauptet, ist das Wahrste ohne Zweifel, daß die Zeit eine durchaus bloß subjektive Vorstellungsweise ist, der nichts wirklich Stattfindendes, auch nicht einmal in den Dingen, entsprechen kann. Hier wird aber die Darstellung des göttlichen Lebens selbst unmittelbar mit dem Ens imaginationis einer endlosen Zeit behaftet gesetzt. Der Zauber der ersten drei Grundsätze ist mit dem vierten völlig aufgelöst, und wir eilen mit Fichte, dem es selbst hier nicht recht geheuer scheint, über diese Region hinweg, indem wir noch kurz anführen, wie er bald darauf, mit so wenigen Schritten als möglich, in das gewohnte Gleis einzulenken und bei sich selbst wieder einzukehren sucht. „Das göttliche Leben bleibt nämlich auch in der Darstellung Leben. Dieses lebendige Daseyn in der Erscheinung nennen wir das menschliche Geschlecht. Also allein das menschliche Geschlecht ist da.“ Die Leser erlassen uns ohne Zweifel, diese Sätze im Ernst zu beleuchten, besonders da schon die

frühere Recension das Treffende darüber gesagt hat. Wir begnügen uns mit der Bemerkung: wäre in Fichte selbst die göttliche Idee lebendig geworden, so würde er nur Positives und außerdem nichts erblicken, also auch nichts ausschließen, und schwerlich diese Ausbeugung versucht haben, welche nur den alten Hochmuth wieder vor Augen bringt und die unbedingte Meinung von der unendlichen Erhabenheit dieser Gattung, also nur das Schlechtere der vorigen Ansicht ohne das Bessere, nämlich die Consequenz.

So weit geht die positive Seite der Fichteschen Speculation, welche handelt von dem, was da ist; wir wenden uns zu der andern, welche handelt von dem, was da nicht ist, aber doch da seyn muß, von der Natur; denn so widersprechend müssen wir Fichtes Begriff derselben wiedergeben, wie sogleich einleuchten wird. Nachdem ihr schon indirekt alles Daseyn und Leben abgesprochen war (denn der Mensch gehört nicht zu der Natur), so wird es jetzt einer eignen Kunst bedürfen, sie so weit herzustellen, als nöthig ist, um sie nur erklären zu können. Es geschieht auf folgende Art. Das göttliche Leben ist in seiner Darstellung ein unendlich sich fortentwickelndes. Damit (S. 30) aber ein Fortschreiten möglich sey, so muß eine Hemmung seyn; sonst würde das ganze vollendete Leben in Einem Schlag hervorbrechen; es ist also eine Anhaltung nothwendig, und das Leben ist in der Darstellung in allen Zeitmomenten seines Daseyns beschränkt (wie es nur der Beschränkung noch bedürfen mag, wo schon Zeitmomente sind?), d. h. es ist zum Theil nicht lebendig und noch nicht zum Leben hindurchgedrungen. Zuvörderst ist es hier mit aller Wissenschaftlichkeit zu Ende. Es steht Fichten kein anderer Verbindungsbegriff als der menschliche des Zwecks und Mittels zu Gebot; die Schranken sind, damit die Entwickelung möglich sey, ein Begriff, der hier nun vollends nicht anwendbar ist, da der Begriff der Schranken überall nichts Positives involvirt. Aber man bemerke noch überdieß die Leichtigkeit dieses Philosophirens. Ganz geradezu sagen: die Endlichkeit ist, damit sie sey, würde freilich nichts gesagt scheinen. Ich muß demnach einen andern Ausdruck der Endlichkeit vorausschicken, eine Umschreibung, etwa die einer unendlichen, d. h. endlosen Fort-

entwicklung. Daß diese schon eben die Endlichkeit selbst in ihrer dürftigsten Gestalt ist, werden die Zuhörer nicht gleich inne werden, oder vielmehr ich selbst werde es nicht gewahr, und sage nun herzhaft: damit die endlose Entwickelung stattfinden könne, muß eine Hemmung seyn. Dieß heißt ebenso viel als: die Würmer haben keine Augen, damit sie blind seyen. — Führe nun Fichte von hier an fort und sagte: da also das Leben in der Darstellung in allen Zeitmomenten seines Daseyns beschränkt ist, so ist auch die Natur zum Theil nicht lebendig: so hinge dieß wenigstens zusammen, und ließe noch an der Natur etwas zu betrachten und zu erklären übrig. Aber nein, sie ist gar kein Leben; sondern an dem so eben aufgestellten Begriff der Schranken, und bloß an diesem, haben sie (die Zuhörer) den Begriff der objektiven und materiellen Welt, oder der sogenannten Natur (Fichte gönnt der armen auch das nicht einmal, so wenig es nach seiner Meinung ist, nämlich Natur zu heißen). Diese sogenannte Natur ist nicht lebendig, wie die Vernunft und das menschliche Geschlecht, keiner unendlichen Fortentwicklung fähig (die Endlosigkeit der Entwicklung ist also gar nur ein Vorzug der Vernunft), sondern todt und ein starres in sich beschlossenes Daseyn. Aber auch dieses kann sie nicht einmal seyn. Ist nicht ein todtes Daseyn an sich schon und auch nach dem ersten der obigen Grundsätze der vollkommenste Widerspruch? Ferner, die Schranken sind nur Schranken der Fortentwicklung, d. h. des sich darstellenden göttlichen Lebens: aber von diesem göttlichen Leben, dem sich darstellenden, soll hier ganz abstrahirt werden; die Natur ist nicht jenes, das göttliche Leben, und die Schranke, sondern sie ist die Schranke ganz allein und nichts als diese, und der Begriff von dieser erschöpft völlig auch den Begriff von jener. Was ist denn nun eine Schranke ohne alles Reale, das sich in ihr faßt? In der That ein völliges Nichts, nicht ein halbes, sondern ein vollkommenes Non-ens. — Die Schranke, sagt Fichte, oder sogenannte Natur ist absolut todt, aber das Todte, heißt es S. 28, ist weder, noch ist es im eigentlichen Sinne des Worts da; wie kann also die Schranke, als solche, den Begriff von einer objektiven Welt geben? sie ist ebensowenig der Begriff von etwas Objektivem als von etwas

Subjektivem, sondern eben der Begriff von gar nichts; was völlig nichts ist, kann auch nicht „durch das vernünftige Leben in seiner Entwicklung selber belebt werden", nicht „Gegenstand der Kraftäußerung desselben seyn." Möge uns der Verfasser das Problem auflösen, wie auf etwas, das bloße Schranke ist ohne alles Reale, gewirkt werden könne. Wir halten dieses für ebenso möglich, als daß man sich an den Winkeln einer geometrischen Figur den Kopf einstoße: leugnen wir gleich nicht, daß, wenn diese Grundsätze etwa persönlich gemeint seyn sollten, Fichte freilich in der Natur seine Schranke fand, die ihm zuerst, ganz durchsichtig, nicht erschien, und von der er, nachdem sie mehr Consistenz für ihn gewonnen, offenbar nicht weiß, was er mit ihr beginnen soll.

Wir wollen kürzlich den Grund dieser Verwirrung aufdecken. Daß nämlich die Natur eine objektive Welt sey, daran, meint Fichte, ist noch niemand eingefallen zu zweifeln, und das steht noch ebenso fest wie sonst, kann daher als allgemein angenommen vorausgesetzt werden. Dennoch ist es eben das Wesentliche der bewußten Philosophie, die Natur nicht als eine objektive Welt zu sehen, ja die objektive Welt als eine objektive überhaupt für ein bloßes Geschöpf der Reflexion zu halten. Diese objektive Welt, welche Fichte im Sinne hat, ist also nicht einmal ein todtes; sie ist gar nichts, leeres Gespenst. Fichte möchte sie gerne vernichten, und doch zugleich auch erhalten, der moralischen Nutzanwendung zuliebe. Sie soll nur todt seyn, damit auf sie gewirkt werden kann; daß sie aber etwa ganz verschwände, war keineswegs die Absicht.

Nachdem nun der heilige Eifer und das Widerstreben gegen die Natur den Verfasser etwas zu weit für seine eignen Zwecke geführt, so wird dennoch sogar ihr Grund in Gott angegeben. Nämlich kraft der Selbstdarstellung Gottes muß die unendliche Fortentwicklung seyn; damit aber diese seyn kann, muß zugleich die Endlichkeit des menschlichen Lebens seyn, demnach geht auch diese aus jener Sichdarstellung des Absoluten hervor, und die Natur hat freilich! auch ihren Grund in Gott. Wir bewundern zwar die genaue und gründliche Einsicht in den Hergang der Sache, können aber doch nicht fassen, wie etwas, in dessen Begriff gar nichts Positives enthalten ist, aus Gott hervorgehen, oder

etwas, auf das der Begriff des Seyns überall nicht anwendbar ist, einen Grund, und zwar in Gott, haben könne. Ja, Fichte geht noch weiter: das Daseyn wird der Natur nun schon zugestanden, nur nicht „ein absolutes, d. h. ein solches, das um seiner selbst willen ist, sondern bloß ein solches, das Mittel, Bedingung eines andern ist, und immer mehr aufgehoben werden soll." — „Lassen Sie sich darum (wegen dieser ausnehmend gründlichen und bewiesenen Behauptungen) ja nicht blenden", fährt nun die Anrede an die Zuhörer fort, „oder irreführen durch eine Philosophie, welche sich selbst den Namen der Naturphilosophie beilegt" (einen schlimmern könnte ihr der ärgste Feind nicht geben), „und welche alle bisherige Philosophie dadurch zu übertreffen glaubt, daß sie die Natur zum Absoluten machen, zu vergöttern strebt." Wem, der von dem Ernst und der Tiefe der Philosophie je durchdrungen gewesen, mögen doch solche eitle Gedanken von Uebertreffen anderer beigehen, um sie entweder selbst zu hegen, oder anderen beizumessen? Was in der Philosophie nur übertrifft, ist insoweit nicht besser denn das übertroffen wird, und wird nothwendig selbst übertroffen. Wer möchte Zeit und Mühe anwenden, um zu dieser steten Abwechslung des Uebertreffens und Uebertroffenwerdens noch das Seinige beizutragen? Es gibt nicht bessere und schlechtere Philosophien; es giebt nur eine wahre, und es gibt nichtwahre, diese werden vor jener nicht übertroffen, denn sie stehen nicht auf der gleichen Linie mit ihr; und es gilt hier was Spinoza sagt: „Non dico, me optimam invenisse philosophiam, sed veram me intelligere scio." Was aber die Vergötterung der Natur betrifft, so ist diese beliebte Redensart selbst nur eine platte petitio principii, indem sie voraussetzt, wir anderen haben eben den populären Begriff der Natur, nach welchem sie eine Schranke unseres Lebens, ein Objekt unserer Thätigkeit ist. — Ohne ein Ungöttliches gibt es wohl keine Vergötterung. Fichte gebe uns nur erst aus seinem Vorrath etwas, das wir vergöttern könnten; bis jetzt aber halten wir fester als er an dem von ihm den Worten nach aufgestellten, aber in seinem Sinn nicht begriffenen Princip: Gott ist alles Seyn, und außer ihm ist kein Seyn. Nach diesem Princip ist auch alles, was in der Natur

Seyn ist, und soweit es nur Seyn ist, alles Positive mit Einem Worte, gleich dem Leben Gottes. Von dem Nichtseyn aber in ihr, das Fichte allein kennt, kann gar nicht die Rede seyn, eben weil es ein völliges Nichtseyn ist; am wenigsten kann davon geredet werden, als von etwas, das belebt, und sonach, da alles Leben gleich ist dem göttlichen Leben, recht eigentlich vergöttert werden soll. Es folgt auf die obige Stelle eine fast andächtige Sentenz, von der wir annehmen müssen, daß sie der Verfasser selbst nicht ohne ein angenehmes Erröthen habe vorbringen können, die aber wir übergehen, da sie die erste Recension bereits ausgezogen hat. Interessanter ist uns, eine Aeußerung der letzten zu berühren, da sie uns Veranlassung gibt, uns über einen Hauptpunkt deutlicher auszusprechen. Auch der Recensent „hält die Sache der Naturphilosophie nicht für die beste, er hält diese vielmehr für einen Vorgriff in eine höhere Sphäre des Lebens, der aber nothwendig mißlingen mußte." Mit anderen, nämlich Shakespears Worten, heißt dieß also: In einer bessern Welt wie diese wünsch' ich mir mehr von Eurem werthen Umgang. Wer darf nun aber sagen, daß es einen Vorgriff der Art gibt, wer sagen, daß etwas nicht Philosophie, aber wohl was Besseres als Philosophie sey? Ist irgend etwas zu gut für Philosophie, und hat nicht die Armuth des bisherigen Philosophirens eben in der Meinung ihren Grund, die Philosophie in etwas Geringerem als eben jenem Besseren zu suchen, und müßte sie nicht in diesem gesucht werden, gesetzt auch, daß der erste Versuch sie darin zu finden wirklich mißlungen wäre? Wenn nun die längst ersehnte und geweissagte Vollendung eben darin bestehen müßte, das sonst für unzugänglich Gehaltene und nach jeder andern Ansicht als der einer Naturphilosophie in der That Transscendente — dieses eben in der Wirklichkeit darzustellen? Das alles, was die Vernunft von dem Wesen Gottes erkennt, erfüllt die Sphäre der wirklichen Welt und ist das Positive an ihr: wer dieß Positive erblickt, dem bleibt das andere nicht einmal als Schranke zurück. Diese Darstellung des Lebens Gottes nicht außer und über der Natur, sondern in der Natur, als eines wirklichen und gegenwärtigen, aber immer göttlichen Lebens ist ohne Zweifel die letzte

Synthese des Idealen mit dem Realen, des Erkennens mit dem Seyn, und daher auch die letzte Synthese der Wissenschaft selbst. Was hilft z. B. Fichten der Schein der ersten Sätze von der göttlichen Idee und dem göttlichen Leben, die ihm alle durch die Folge transcendent werden, da ihm Gott abermals ein Wesen außer und über der Natur ist, welcher er erst ein Daseyn gibt, indem er es ihr zu nehmen meint. Der Kriticismus und sein eignes früheres und besseres System schreien gegen ihn. Was übrigens jener Recensent als Grund des nothwendigen Mißlingens jenes Vorgriffs hinzusetzt, „weil nämlich das Daseyende innerhalb dieser Weise des Daseyns die Genesis desselben unmöglich wiederholen oder nachconstruiren könne“, darin, wenn wir anders seinen Sinn gefaßt haben, würden wir eher Fichten als ihn zu hören glauben. Denn nicht das Daseyende soll oder kann das Daseyn begreifen; sondern das ewige Daseyn selbst hat sich selbst in der Vernunft und der wahren Erkenntniß.

Nach Fichten kann der Mensch jene oben auseinandergesetzten Vortrefflichkeiten nun allerdings einsehen in Ansehung des Daß, aber nicht in Ansehung des Wie (S. 33). Nach einer früheren Stelle aber „ist die philosophische Erkenntniß durch das Daß nicht befriedigt, die Philosophie fragt nicht nur weiter nach dem Wie, sondern sie fragt streng genommen allein nach dem Wie“ (S. 13). So ist denn also auch jene erste Erkenntniß vom Herausgehen Gottes aus sich selbst und seiner Darstellung in der Welt nicht eine philosophische, und Fichte rühme sich nicht derselben als einer philosophischen, sondern bekenne sein Nichtwissen. — Es möchte hier, wie mehrmals, dem Leser der Zweifel entstehen, ob es möglich sey, daß solcher Unzusammenhang, solches undeutliches und sich selbst widersprechendes Hin- und Herreden in einer Schrift von Fichte angetroffen werde. Wir erklären ausdrücklich, daß es so sey, und daß jeder Leser von der Richtigkeit und der wörtlichen Treue unserer Darstellung sich durch die eigne Ansicht überzeugen möge. Fichte fordert zu der Einsicht des Wie das Begreifen aller Theile des Zeitlebens in vollendeter Auffassung (also wahrscheinlich Einsichten, dergleichen sonst an ihn gefordert wurden, z. B. daß ein großer Redner Cicero,

oder ein großer König Cyrus habe existiren müssen); zum Schluß wird auch versichert, die bewußte Philosophie gebe sich den Schein, eben solche Einsichten zu besitzen, „das ganze menschliche Leben im Begriffe auflösen und die Erfahrung ersetzen zu können." Es muß sonderbar auffallen, eben Fichten sich zum Schutzherrn der Erfahrung aufwerfen und die sonst verschmähte Verbindung nun — gegen die Naturphilosophie suchen zu sehen; um so mehr, da auch diese Schrift gleichen Mangel an Anschauung und Armuth an wirklicher Erfahrung beurkundet wie die früheren Schriften des Verfassers — da es ihm indeß an aller Idee fehlt von der Bedeutung, welche Religion und Offenbarung für jene Philosophie haben, so müssen wir auch diese unverständige Aeußerung wie die frühere für verzeihlich ansehen.

Von hier an, nach glücklich abgethaner Natur und Naturphilosophie, fließt dann die Rede ungehindert und ungehemmt ihrem gewohnten Bett zu, und ergießt sich über das Sittenwesen und die Pflicht auf die allen bekannte Weise.

Was soll man nun von dem Ganzen denken und was mit der äußersten Billigkeit dazu sagen? Es ist allerdings schwer bei den Wendungen und Krümmungen, welche der innere Zwiespalt und die Sorge für das eigne Ich im Kampfe gegen die andringende Wahrheit erzeugen, die bestimmte Gestalt zu ergreifen und deutlich hinzustellen, aber sie ist dennoch zu fassen und kann sich nicht verbergen, so sehr sie es möchte. — Niemand kann wohl anstehen, die ersten Grundsätze für einen fremdartigen, dem schon stehenden Gebäude anderwärts her gesuchten und aufgesetzten Kranz anzusehen, wie wenn jemand dem altdorischen Säulenstamm das Haupt mit Akanthusblättern korinthischer Ordnung umlauben wollte, ut nec pes nec caput uni reddatur formae. **Fichte hat die Subjekt-Objektivirung des Absoluten aufgenommen als Selbstdarstellung, unmittelbar gleich mit dem Mißverstand eines Herausgehens aus sich selbst behaftet. Dabei ist ein Gefühl nicht zu verkennen von dem Richtigen in seinem früheren Thun. Beweise davon sind insbesondere seine Aeußerungen von der Moral, daß sie nämlich als befehlend das Rechte nur vor einem niederen Standpunkt der Einsicht**

möglich sey, daß sie bisher nichts Positives gelehrt habe, sondern eben nur, was zu unterlassen sey. Andere solche Anzeigen sind die schon erwähnten, in der Schrift selbst mehrmals wiederholten Erklärungen, was der Mensch für sich thue, sey nichtig (erscheint ihm nun gleich das Göttliche nur als fremde Gewalt), und dergleichen mehr.

Was ist es denn nun, das ihn dessen ungeachtet unwiderstehlich selbst zurückzieht in den Tod, — in das eintönigste und unlebendigste Moralisiren, in dem der Regent und der Studirende sammt dem akademischen Lehrer und dem Schriftsteller gleich allgemeinen Bescheid erhalten, ja die göttliche Idee selbst durch den unmäßigen Gebrauch, der in der Freude des neugewonnenen Ausdrucks von ihr gemacht wird, zu einem wahren moralischen Universal- und endlich gar zu einem Hausmittel herabgewürdigt wird, dadurch der Studirende zum Fleiß und allen übrigen Tugenden des akademischen Lebens ermuntert werden soll? Was ist der Grund, daß ihm die göttliche Idee in der Folge der Darstellung offenbar zur bloßen Redensart wird, daß er auch jetzt Gottes nur zum Ende seines Philosophirens bedarf, wie S. 169 deutlich zu lesen ist: „daß ein Gott ist, leuchtet dem nur ein wenig ernsthaften Nachdenken über die Sinnenwelt ohne Schwierigkeit ein, man muß (m u ß) zuletzt doch (!) damit enden, demjenigen Daseyn, was immer nur in einem anderen Daseyn gegründet ist, ein Daseyn zu Grunde zu legen, welches (Daseyn?) den Grund seines Daseyns in sich selbst habe." Beweiset diese Stelle nicht, daß Fichte das Göttliche sich nur auf dogmatische Weise aneignen kann, und daß es nur Feigheit ist, welche ihn die vorige Natur zu verleugnen und jenes sich dennoch anzueignen treibt? Was ist von dem allem der letzte Grund, so wie von seiner entschiedenen Unfähigkeit die Idee der Naturphilosophie zu fassen? Denn wir sind fest überzeugt, daß er ihr keinen andern Sinn zuschreibt, als der ihm wirklich allein zugänglich ist; wir trauen ihm nicht den kräftigen Eigendünkel zu, bei sich selbst zu meinen: wenn nur ich, Fichte, es sage, daß sie das Todte vergöttert, so ist mein Wort genug; wir wollen auch nicht anwenden auf ihn, was er von Menschen einer gewissen Art sagt, daß sie schmähen auf die wahre und erste Geburtsstätte einer

wissenschaftlichen Wahrheit, damit Unbefangene ja nicht auf den Gedanken kommen dort nachzusuchen; vielmehr glauben wir mit der größten Wahrscheinlichkeit anzunehmen: er lebe wirklich der seligen Meinung, daß es mit der Naturphilosophie keine andere als diese leichte Bewandtniß habe, und daß der Irrthum derselben sich jedem Kinde begreiflich machen lasse.

Was ist denn nun davon so wie von dem Uebrigen der Grund? — Es ist das absolute Bedürfniß einer endlichen Welt, das ihn noch immer befängt, die Nothwendigkeit, in der er auch jetzt noch ist, ein Objekt zu haben, nicht eins mit dem Ganzen, sondern für sich zu seyn. Wir müssen es für eitel Schein erklären, wenn er die Lebendigkeit des Seyns begriffen haben will: eitel Rede, wenn er die Natur zu vernichten sich anstellt. Er will sie nur nicht als lebendig haben, aber als todt will er sie allerdings haben, als etwas, darauf er einwirken, das er bearbeiten und mit Füßen treten kann. Verschwände ihm die objektive Welt als objektive, so verschwände er sich selbst als Subjekt; und ist jene nicht todt, so ist er nach seiner Meinung nicht lebendig. Eher verfällt er selbst in den grassesten Dogmatismus, als er von diesem Gegensatze ließe. Wenn man ihn reden hört, so weiß man nicht, hat er sich mehr über die Härte der Natur, oder diese mehr über die seinige zu beklagen. Sie drückt ihn, stößt ihn, nagt ihn allerwärts an, bedroht und beschränkt immerfort sein Leben (S. 44); das vergilt er ihr aber auch reichlich; denn was ist am Ende die Essenz seiner ganzen Meinung von der Natur? Es ist die, daß die Natur gebraucht, benutzt werden soll, und daß sie zu nichts weiter da ist, als gebraucht zu werden; sein Princip, wonach er die Natur ansieht, ist das ökonomisch-teleologische Princip. „So mußte es seyn, sagt er, (nämlich so mußte uns die Natur einengen), damit das menschliche Leben durch eigne Freiheit die Freiheit gewinne. Dazu ist nun nöthig, daß man die Naturkräfte menschlichen Zwecken unterwerfe.“ Leider ist dieß bis jetzt bloß mit den mechanisch-wirkenden gelungen; der lebendigen Kraft der Natur hat noch kein Mensch Zaum und Gebiß angelegt, und wenn Fichte an einer andern Stelle (S. 29) sagt, die Natur soll durch das vernünftige

Leben in seiner Entwicklung selber belebt werden, so ist auch davon das gerade Gegentheil der Fall, denn soweit nur immer die Natur menschlichen Zwecken dient, wird sie getödtet. Wenn Herr Fichte vor seinen Wagen 6 Pferde spannen läßt, und „zufährt, als hätte er 24 Beine", hat er etwa diese 24 Beine durch seinen vernünftigen Vorsatz belebt, hat er nicht vielmehr ihre natürliche Lebendigkeit eingeschränkt? und so er sich einen Tisch oder Stuhl machen läßt, oder eine Feder schneidet, so ist dieß, ob er gleich darauf und damit seine Naturbelebenden Werke schreibt, stets nur eine Tödtung, aber keineswegs eine Belebung. Man geräth immer mehr auf die Vermuthung, daß es ihm selbst von allem anderen in der Natur als dem bloß Mechanischen sogar an der Kenntniß und Anschauung gebricht. — Damit man aber jenes vermöge, also um dieses trefflichen Zwecks des menschlichen Nutzens willen, nicht etwa, weil denn doch auch in der Natur „sich die Majestät Gottes am imposantesten offenbart" (was in einer Fichteschen Schrift doch offenbar nur eine rhetorische Blume ist, die sich dahin verirrt hat); um dieses Zweckes willen — hört es Forscher und Priester der Natur! — „muß man die Gesetze, nach denen diese Kräfte wirken, erkennen, und muß im voraus ihre Kraftäußerungen zu berechnen im Stande seyn". — Aber „noch überdieß nicht bloß nützlich und brauchbar soll die Natur dem Menschen seyn" (wirthschaftliche Ansicht); „sie soll zugleich anständig ihn umgeben", d. h. sie soll (wie kann man es anders deuten?) zu schönen Gärten und Wohnungen, anständigen Mobilien und anderem Zierrath umgeschaffen werden (Fichtes ästhetische Ansicht der Natur). Der philosophische Nestor erinnert uns hier ganz unwillkürlich an einen andern Nestor, den im Prinz Zerbino. Dieser, da er aus dem Hain der Poesie höchst übellaunig zurückkommt, wo der Wald, die Blumen, die Lüfte gesprochen hatten, und ihm von der wunderlichen Natur ganz kraus im Kopfe geworden war, freut sich über alle Maßen, als er den Tisch, den Stuhl und die übrigen Mobilien sprechen hört, denn es sind doch keine Bäume und Blumen, sondern durch das vernünftige Leben selbst belebte Naturdinge, die sich freuen, nützliche Bequemlichkeiten zu seyn, nicht mehr als elende grüne Bäume draußen zu

stehen und im Winde zu rauschen, was doch keinem vernünftigen Wesen frommte.

Wir müssen es sagen: der Grund der geistigen Gemeinheit aller Art ist selbst der Mangel jener Anschauung, dadurch uns die Natur als selbstlebendig erscheint; ja dieser Mangel führt früher oder später den völligen, durch keine Künste weiter zu bemäntelnden Geistestod herbei. Es liegt in ihm etwas Unheilbares (wir erkennen es gern); denn alle Heilkraft ist nur in der Natur. Diese allein ist das wahre Gegengift der Abstraktion. Sie ist der ewigfrische Quell der Begeisterung und einer immer wiedergeschehenden Verjüngung. — In Naturen ohne andere hervorstechende Eigenschaften bringt dieser Mangel jene Stumpfheit und Leblosigkeit des ganzen Gemüths und Geistes hervor, welche das Erbtheil der social-verdorbenen Menschen ist, und, wo zugleich das sittliche Gefühl kränkelt, jenes Mißbehagen, so oft sie gezwungen werden sollen, einen Gegenstand der Natur, wie er ist, zu betrachten. Was kann er in Naturen, die wenigstens mit Kraft auf ihre eigne Individualität zurückgehen und nach innen gekehrt sind, hervorbringen? In der That nichts anderes als ein das Leben untergrabendes und aushöhlendes Moralisiren der ganzen Welt, einen wahren Abscheu gegen alle Natur und Lebendigkeit außer im Subjekt, ein rohes Anpreisen der Sittlichkeit und der Sittenlehre als des einzig Reellen im Leben und in der Wissenschaft. Ein rohes; denn wo sollte es Maß und Bildung finden, da ihren allein in der Willkür sich gefallenden Gedanken die Milde, das Schaffen von innen, der stille Gang und die ewig gleiche Ordnung der Natur ein Gräuel ist? — Wer es auf dem wissenschaftlichen Wege ernstlich versucht mit dieser Durchführung der Moral ohne alle Einheit mit der Natur, wird eher und leichter gewahr, wie wenig sie ihm gewähre, und sogar in Fichte ist dieses Gewahrwerden nicht ganz zu verkennen. Es ist klar, und er selbst sieht es, daß jene Sittenlehre zwischen dem Gedanken und dem Leben eine unendliche Kluft übrig läßt, daß sie den zu Bildenden nur das Nichthandeln lehrt, indeß Natur und Welt ihn zum Handeln drängt, und fordert, daß, wie jene selbst immer in concreto handelt, ebenso auch

er in jedem einzelnen Falle das Wahre, das Treffende, das Einzige thue. Was kann aber von einer Sittenlehre erwartet werden, in der, wie bis jetzt in allen, sey es gleich unter anderen Namen, Collisionen der Pflichten stattfinden? — Vollends eine solche moralische Ansicht zum Werkzeuge der Polemik gegen das Höhere brauchen, ist in der Poesie und der Kunst zwar längst für das erkannt, was es ist; in der Wissenschaft allein sollt' es noch gelten? Zwar trefflich behagt es dem Volk, das immer die Moral vor Augen haben muß, eben weil es Volk ist, und trefflich dient es, der verhaßten Lehre einen bösen Leumund bei eben diesem Volke zu machen. Es verhält sich mit der Sittlichkeit in dem Sinn, wie sie in jenen Anpreisungen doch eigentlich verstanden wird, wie mit der Correktheit des Styls; man fordert diese, ja man setzt sie voraus als die conditio sine qua non eines trefflichen Werks, aber wie diese nicht hinreicht, auch nur den Schein eines Kunstwerks hervorzubringen, so jene auch nicht ein wahrhaft schönes und göttliches Leben. Wer wird, sagt Plato, schönen und guten Männern Gesetze geben wollen, die Wahrheit zu reden, Verträge heilig zu halten, andere nicht zu übervortheilen? — Es liegt unendlich viel außer und über den Grenzen dieser Moral, nicht allein alles, was freies Leben ist in Natur und Kunst, sondern ebenso auch die Göttlichkeit der Gesinnung selbst, welche unsere Erlösung ist vom Gesetz und die Versöhnung mit dem Göttlichen, da wir zuvor ihm Unterworfene waren. — Nicht alle sind ohne Zweifel dieser Ansicht fähig, welche ewig zu den Mysterien der höheren Menschheit gehören mag. Aber zu eben diesen gehören auch die Wissenschaft, die Poesie und die Kunst. In diese sollen also die Malvolios nicht einbrechen, die da vermeinen, weil sie tugendhaft seyen, soll es in der Welt keine Schönheit mehr geben, keine Trefflichkeit der Natur, keine Lebendigkeit außer ihnen und ihresgleichen; und wenn auch ein übrigens wissenschaftlicher Mann durch einen unvertilgbar gemeinen Grundton seiner Natur ihnen gleich wird, so kann man es nicht anders als beklagen.

F. W. J. S.

Die Absicht dieser Schrift, wie schon der Titel andeutet, ist keineswegs eine vergleichende Zusammenstellung der Naturphilosophie mit der ursprünglichen Wissenschaftslehre. Findet zwischen beiden irgend ein Verhältniß statt, so ist dieses für jeden, der deutsche Bücher lesen und philosophische verstehen kann, seit geraumer Zeit klar und entschieden, und es ist nicht die Art des Verfassers, auf seinem Wege zurückzugehen und das bereits Geschehene nochmals zu thun.

Der gegenwärtige Zweck erfordert nur zu erwähnen, daß das Urtheil in dieser Sache lediglich darauf beruhte, daß Hr. Fichte gelehrt und behauptet hatte: es sey eine Erkenntniß des An-sich oder Absoluten für den Menschen ewig unmöglich; wir können nur von unserm Wissen wissen, nur von diesem als dem unsrigen ausgehen, und ebenso nur in demselben verbleiben; die Natur sey eine leere Objektivität, bloße Sinnenwelt; sie bestehe allein in Affektionen unseres Ich, beruhe auf unbegreiflichen Schranken, in die sich dieses eingeschlossen fühlt, sie sey wesentlich vernunftlos, unheilig, ungöttlich; allenthalben endlich und durchaus todt; die Basis aller Realität, aller Erkenntniß sey die persönliche Freiheit des Menschen; das Göttliche könne nur geglaubt, nicht erkannt werden; auch dieser Glaube sey bloß moralischer Art, und so er mehr enthalte, als aus dem Moralbegriff gefolgert werden könne, sey er ungereimt, abgöttisch: die übrigen hieraus von selbst folgenden Sätze auszuzeichnen, können wir uns wohl überheben.

Es stand nicht in Herrn Fichtes Wahl, diese Sätze als die seinigen anzuerkennen oder zu verleugnen. Theils ließen sie sich durch seine sämmtlichen Schriften belegen und in ihnen wörtlich nachweisen; theils hatte er sie noch eben mit solcher Zuversichtlichkeit behauptet und war ihrer in seinem Wissen so gewiß gewesen, daß er daran wohl kaum denken konnte, sich sogleich von ihnen loszusagen.

Wollte er nun weiter reden, so war er in dem Fall, entweder den Irrthum derselben als solchen zuzugeben, oder ihn ehrlich und tapfer gegen jedermänniglich zu vertheidigen. Das Letzte konnte, das Erste wollte er nicht. — Es blieb also nur das Schweigen.

Sonst hatte Hr. Fichte, und, wie man wohl zugestehen kann, meistentheils mit gutem Fug und Recht die Antwort in Bereitschaft, daß man ihn nicht verstanden, seinen Geist nur nicht durchdrungen habe. Gegen Menschen, deren Denkkraft in einem offenkundigen Mißverhältniß zu der des Herrn Fichte stand, und denen nicht selten sogar die erste Idee der Philosophie abging, mochte die bloße Versicherung hinreichen. Gegenüber von dem Verfasser der Charakteristik, welche im kritischen Journal der Philosophie Bd. II, Hft. I vom Fichteschen Systeme gegeben wurde, war diese Einrede, wenn sie nicht durch eine bestimmte und überzeugende Nachweisung des Nichtverstehens unterstützt war, als eine schlechte Ausflucht anzusehen, und verdiente, je nach dem Grade des Ernstes, mit dem sie vorgebracht wurde, mit Lächeln oder mit Spott empfangen, auf jeden Fall aber ohne weiteres abgewiesen zu werden. Daß ihn seine vormaligen Gegner nicht verstanden, war glaublich, denn sie fanden insgesammt, daß Herr Fichte transscendent und zu metaphysisch sey, indeß er mit allem Eifer bemüht war, sie vom Gegentheil zu überführen und ihnen die Planheit seiner Philosophie begreiflich zu machen. Wir gestanden ihm die letzte zu, und der Streit (wenn es einen gab) nahm nun die entgegengesetzte Wendung. Da Hr. Fichte außerdem hoffte, durch seinen Sonnenklaren Bericht das ganze Publikum, d. h. Kluge und Dumme ohne Unterschied, zum Verstehen zu zwingen, so konnten wir annehmen, daß dieser Unterricht nicht gerade an uns werde verloren gegangen seyn. Es ist auch nicht abzusehen,

was in Sätzen, wie die oben ausgezeichneten, noch für ein besonderer Geist verborgen seyn, oder wie man sie sollte mißdeuten können.

Ob man einen philosophischen Schriftsteller verstanden habe oder nicht, darüber muß unter den gegebenen Bedingungen ein jeder mit sich selbst völlig ins Reine kommen können. Es gibt in dieser Sache eine Gewißheit, die allen Zweifel niederschlagen darf, und welche ich mit Erlaubniß der Leser an dem gegenwärtigen Falle erläutern will. Es war nämlich allerdings eine Zeit, in welcher ich selbst Herrn Fichte nicht ganz zu verstehen glaubte, obgleich er dieß selbst meinte und in allewege rühmte; es war die Zeit, wo ich etwas Höheres und Tieferes in seiner Lehre suchte, als ich doch in der That finden konnte. Wirklich gehörte nicht weniger dazu als die ganze Reihe seiner letzten Schriften, die über den angeblichen Atheismus, die Bestimmung des Menschen, der Sonnenklare Bericht, um die Ueberzeugung in mir hervorzubringen, daß ich ihn vollkommen verstanden, und daß diese Selbstgenügsamkeit nicht mehr verberge, als sie darstelle. Nun ich die Leerheit mir deutlich gemacht hatte, fing das Nichtverstehen auf Herrn Fichtes Seite an und dauert bis zur Stunde fort. Ich mußte ihn wohl verstanden haben, und weit besser als er selbst dachte, da ich noch über ihn hinaus verstanden, und er Sätze, welche die Naturphilosophie bereits im J. 1801 in wissenschaftlichem Zusammenhang aufstellte, zuerst im J. 1806 einzeln an sich gebracht hat. Dagegen ist er den Beweis, daß er von uns nicht verstanden worden, bis jetzt schuldig geblieben, und wird ihn auch wohl schuldig bleiben. Die kleine Scham, früheren Aeußerungen dadurch zu widersprechen, wollten wir ihm nach dem oben Gesagten gern erlassen.

Es hatte also bei dem Schweigen sein Bewenden, welches zugleich mehrere Vortheile gewährte. Es überhob der Mühe, dem angeblich mißverstandenen nun das richtig verstandene, alle Mißdeutungen aufhebende System entgegenzustellen, womit man sich zur damaligen Zeit nur noch weiter zu verfangen und noch tiefer hineinzureden Gefahr lief. Konnte doch hier und da noch ein Gutmüthiger seyn, der das Schweigen als edle Verachtung auslegte (wenn gleich sonst Herrn Fichten der

schlechteste Gegner nicht zu gering erschien, um ihn zu belehren); oder als eine fruchtbare und furchtbare Gewitterstille, von der man unmöglich voraussehen konnte, daß sie sich in so sanften Regen, wie jetzt im seligen Leben, auflösen würde. Hauptsächlich aber ließ sich erwarten, daß, während eine höhere Ansicht der Philosophie als einer Wissenschaft des Göttlichen und einer Betrachtung der Welt aus dem Standpunkte dieses Göttlichen immer weiter ausgebildet wurde, der frühere Stand der Sachen in eine glückliche Vergessenheit sinken würde, so daß man Mühe hätte, das Publikum zur Erinnerung dessen zu bringen, was Hr. Fichte vor diesem gelehrt und behauptet. In der That waren viele lebendigere Ideen bereits eine Art von Gemeingut geworden, das jeder, der Kraft und Lebendigkeit dazu in sich trug, an sich bringen mochte.

Nun, nachdem dies so weit gediehen und jene Grundidee der Philosophie gegen die große Masse des Zeitalters und den Anbau Fichtescher Verhärtung in den Geistern und Gemüthern desselben so weit durchgesetzt worden, daß wenigstens von der wissenschaftlichen Seite nichts Erhebliches dagegen vorzubringen bleibt, jetzt kommt Hr. Fichte, tanquam re bene gesta, und als ob nichts vorgefallen wäre, um ruhigen Besitz von einem Theil des neuen Reichs der Wahrheit zu nehmen, der Erste dies aufgehende Licht der Religion zu begrüßen und das gemischte Publikum mit der Verkündigung desselben zu überraschen; des besten Willens, großherzig zu erndten, das er nicht gesäet, und zu verarbeiten, was er nicht gepflanzet hat. So viel nur immer von den religiösen und sittlichen Ideen der höheren Ansicht fähig war von ihm selbst an sich gebracht und volksmäßig mitgetheilt zu werden, hebt er kunstreich heraus und flicht es zu einem duftenden Kranze, die eigne Stirn damit zu bekränzen, und auf daß an der Ursprünglichkeit des Schmucks ja kein Mensch Zweifel trage, werden die Naturphilosophen aufs tiefste herabgesetzt und aufs kräftigste geschmäht.[1]

[1] Es bedarf kaum der Erinnerung, daß wir uns hier auf die drei Schriften: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, Vorlesungen über das Wesen des

Ein Hauptsatz der Fichteschen Lehre, nicht nur *ein* im Vorbeigehen hingeworfener Gedanke, sondern eine Grundlehre war bekänntlich die: daß der Begriff des Seyns ein bloß negativer sey, indem er nur die absolute Verneinnng von Thätigkeit ausdrücke; deßgleichen daß er von Gott und göttlichen Dingen völlig verbannt werden müsse. Nun tritt Hr. Fichte herzhaft hin und spricht: Alles Seyn ist lebendig, und es gibt kein anderes Seyn als das Leben. Das Absolute, oder Gott ist selbst das Leben. Gott ist alles Seyn, und außer ihm kein Seyn (E. 2te Vorl.). Sonst lehrte er: In Ansehung des Absoluten oder An-sich-besteht ein ewiger Widerspruch, denn es soll etwas für das Ich, und folglich *in* ihm, und doch zugleich nicht im Ich, sondern außer ihm seyn; sonst wäre es kein An-sich. Dieß ist der nie zu durchbrechende Cirkel, dessen Entdeckung das Verdienst der Wissenschaftslehre ist, und in welchem alle endlichen Naturen unrettbar befangen und ewig eingeschlossen sind. (Grundlage der Wissenschaftslehre, praktischer Theil S. 270). Nun aber vernehmen wir: „Es ist zwischen dem Absoluten oder Gott und dem Wissen in seiner tiefsten Lebenswurzel keine Trennung, sondern beide gehen ineinander auf" (s. L. S. 88). Hr. Fichte hatte seine ganze Philosophie zu Stande gebracht und vielfach dargestellt, ohne daß er nöthig gefunden, von Gott oder göttlichen Dingen die geringste Erwähnung zu thun, bis er im Jahr 1798 die *Resultate* seines Philosophirens über diesen Gegenstand mittheilte, und auch da nur, weil zu besorgen war, daß ein vorlauter Schriftsteller einen Theil der Entdeckung vorwegnehmen möchte. (Ueber den Grund unsres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, Philos. J. 1798, 1. Heft, S. 1, 2). Nunmehr aber soll alles Philosophiren beginnen von der göttlichen Idee, und die Liebe, mit der diese Idee sich selbst in dem Individuum umfaßt, der Grund und Anfang seyn aller Wissenschaft. Sonst (man sehe ebendaselbst) wußte der Philosoph zu gut, daß nur eine verirrte

Gelehrten, und die Anweisung zum seligen Leben beziehet. Die angegebene Ordnung ist zugleich die der Entstehung dieser Schriften; wir werden in der Folge die erste derselben, der Kürze wegen, durch Gr., die zweite durch E. V., die dritte durch s. L. bezeichnen.

Philosophie, in der Verlegenheit etwas zu erklären, dessen Daseyn sie nicht leugnen kann, von der Sinnenwelt auf einen Gott schließt: dieser Schluß aber ist Aberglaube und gibt zum Produkt Götzendienst u. s. w. Jetzt ist dieser Schluß ganz behende und unverfänglich geworden. Denn „daß ein Gott ist, leuchtet dem nur ein wenig ernsthaften Nachdenken über die Sinnenwelt ohne Schwierigkeit ein"; man muß (muß) zuletzt doch! damit enden, demjenigen Daseyn, das immer nur in einem andern Daseyn gegründet ist, ein Daseyn zu Grunde zu legen, welches (Daseyn?) den Grund seines Daseyns in sich selbst habe (E. B. S. 169).

Nicht daß Hr. Fichte diese oder jene Sätze aufstellt, sondern daß Er überhaupt in dieser Region angetroffen wird, ist das Verwundersame. Wir hatten ihm nachgewiesen, daß er das eigentliche Princip der Sünde, die Ichheit, zum Princip der Philosophie gemacht (Philosophie und Religion S. 42 [VI, S. 43] u. f.); nun erklärt er eben dieses Zeitalter für das Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit. Es war gezeigt worden, daß die ganze Fichtesche Philosophie ein in Reflexionsaberglauben verhärteter und in formeller Wissenschaft erstarrter Verstand sey (Krit. J. a. a. O.). Jetzt spricht er von Liebe und vom Apostel Johannes, und die in Gott sich selbst vernichtende Reflexion ist das Höchste. Den auffallendsten Gegensatz bildet die einst alle Religion verschlingende Moral mit der jetzt durch eben diese Religion tief erniedrigten Sittenlehre. Jeder Glaube an ein Göttliches, der mehr enthielt als den Begriff der moralischen Weltordnung, war ihm ein Gräuel, eines vernünftigen Wesens höchst unwürdig, höchst verdächtig (Worte des Philos. Journals von 1798, 8. Heft, S. 379). Ebenso war alle Trefflichkeit, Schönheit und Seligkeit menschlicher Natur völlig erschöpft in der Pflichtmäßigkeit und Sittlichkeit, ja diese war das einzig Reale der Welt und des Menschen. Nun wie anders! „Nur nachdem der Glaube, d. h. das klare und lebendige Denken, aus der Welt verschwunden, hat man die Bedingung des seligen Lebens in die Tugend gesetzt und so auf wildem Holz edle Früchte gesucht" (s. L. S. 23). Wer aber hat eifriger diesem wilden Holze — wahrlich nicht der Tugend, welche die

Trefflichkeit selbst ist, sondern der bloßen Pflichtmäßigkeit — alle Seligkeit und Schönheit menschlicher Natur einzuimpfen gesucht als eben Herr Fichte? Kann man auch Feigen lesen von den Dornen und Trauben von den Disteln? ist die Frage, die sich jedem Unterrichteten bei Lesung der neuesten unter den drei Schriften aufdrängt.[1]

Vermag die Unterscheidung von Buchstaben und Geist auch diesen harten Zwist zu schlichten? Nun das müßte ein seltsamer störrischer, ja närrischer Leib seyn, der, wenn die Seele himmlische Heiterkeit genießt, weinet, und lacht, wenn sie zum Sterben betrübt ist.

Indeß das alles hat nun Hr. Fichte einmal an sich gebracht (sein eigner Ausdruck): die göttliche Idee, die unmittelbare Erkenntniß des Absoluten, das selige Leben und die Liebe selber, und wir wenigstens sind nicht gemeint, ihm dieses Erwerbthum zu verkümmern. Vielmehr wir freuen uns innig und aufrichtig, daß es ihm so gut geworden, dieß alles so weit zu erkennen; wir freuen uns, daß er die Hoffnung der Blöden zu Schanden gemacht hat, die da meinten, er werde die Erkenntniß des Göttlichen ferner, wie sie, leugnen, er werde statt des heitern und seligen Gottes das finstere Götzenbild der Subjektivität und einer schnöden Moral wieder auf den Thron heben; wir freuen uns jeder lebendigeren Idee, jedes einzelnen Lautes ächter Wissenschaft bei ihm, und betrachten sie als ein indirektes, äußeres Zeugniß der Wahrheit. Auch daß er uns gröblich schmäht und sogar verläumdet, und so das letzte Band entzwei schneidet, das zwischen Menschen entgegengesetzter Denkart durch inneres Maß und äußere Sitte noch erhalten wird, wollten wir, um des Ersten willen, gern vergessen.

[1] Wer sich von der Natur der menschenfreundlichen Aeußerung überzeugen will: daß die Schwärmerei (von welcher sodann bewiesen wird, sie gehe mit der Naturphilosophie Hand in Hand und sey eins und dasselbe mit ihr) beide, Moral und Religion, in ihrer wahren Gestalt inniglich hasse (Gr. S. 221), dem empfehlen wir einstweilen eine im Herbst des Jahres 1805 erschienene Schrift: Beiträge zum Studium der Philosophie als Wissenschaft des All. Nebst einer vollständigen und faßlichen Darlegung ihrer Hauptmomente von G. M. Klein (Würzburg in der Baumgärtnerischen Buchhandlung); wo §. 50, besonders aber 51 und 52 die obigen religiösen Ideen in gedrängter Kürze, so wie überhaupt die Ansicht der Naturphilosophie über diesen Punkt, sich findet.

Was uns bewegt, die gegenwärtige Arbeit zu unternehmen, ist nicht dieses, sondern die Bemerkung, daß er selbst durch die an sich gebrachten Grundsätze die Sache auf einen Punkt geführt hat, wo sie zur letzten Entscheidung kommen kann. Er hat Wahrheiten zugestanden, die er vordem verwarf; aber er hat zugleich eine so arge Inconsequenz, ein so unvollständiges Bewußtseyn von dem Gehalt und der durchdringenden Kraft derselben gezeigt, daß man nur diese gegen ihn geltend zu machen braucht, um die Nichtigkeit des noch übrig bleibenden Theiles von seinem System sichtlich darzuthun, oder wenigstens ihn selbst zu nöthigen, auch die ersten wieder aufzugeben. Das eben ist das Unlöblichste in der Sache, daß er Christus und Belial, den Apostel Johannes und sich selbst vereinigen will; daß er die früheren Grundsätze nicht geradezu verwirft (wo nicht eine unbewußte Ironie gegen sich selbst ihn dazu verleitet), und daß er jene höheren Ansichten nur für die Krone geben will, die er seiner Lehre noch aufzusetzen habe. Diese hat sich nämlich zwar in eine untergeordnete Sphäre zurückziehen und niederschlagen müssen, um obenher für den Himmel und die Religion noch einigen Raum zu lassen, aber die alte Härte soll sich gleichwohl mit der neuen Liebe vertragen, wogegen ihr diese wiederum ein gutes Gewissen schaffen und Glauben an sich selbst gewähren soll. Wir erklären in dieser Beziehung nochmals: Nicht daß Fichte diese oder jene Ideen aufstellt, welche dem, der einmal die Grundidee gefaßt, wohl von selbst aus ihr hervorgehn müssen und nicht das Eigenthum eines Menschen sind — (wer sie als solche betrachten könnte, müßte sie eben darum nie wahrhaft empfangen haben) — nicht dieses achten wir für einen Raub, sondern daß er sich dieser Ideen nur **bedient**, daß die Liebe, das selige Leben und alles Herrliche, was er sich aneignet, nur die Larve seyn sollen, den Grundfehler, die ursprüngliche Mißgestalt seines Systems, zu verbergen. Da er versucht hat, mit nicht ganz lauterer Meinung sich an das Bessere an und herüber zu arbeiten, so gewährt uns dieß einerseits die Annehmlichkeit, ihn über gewisse Grundsätze als einstimmig annehmen und daher um so schärfer den Punkt bezeichnen zu können, wo der Irrthum, wo das völlige Nichtverstehen in ihm beginnt;

von der andern Seite fordert es uns auf, das Entgegengesetzte von ihm zu thun, und bei dieser Gelegenheit gründlich und bis auf die Wurzel uns von ihm zu scheiden.

Wir fangen an von dem innersten Mittelpunkt der ganzen Untersuchung. — Die Philosophie ist nicht ein Glauben, Ahnden oder Fürwahrhalten, sondern eine Erkenntniß und Wissenschaft des Göttlichen, und zwar durchaus klare und adäquate Erkenntniß, da es von dem Göttlichen entweder keine oder nur eine solche geben kann. Da wir hierüber anderwärts alles Nöthige bereits gesagt, und auch von Herrn Fichte gegen den Satz in dieser Allgemeinheit keine weitere Einsprache zu erwarten steht, so gehen wir von hier sogleich weiter.

Gott oder dem Absoluten ist das Seyn wesentlich, oder vielmehr, Gott selbst ist wesentlich das Seyn, und es ist kein Seyn als eben Gott; wir können nicht sagen: als das Seyn Gottes. Denn das Seyn Gottes wäre selbst Gott, weil dieser eben nichts anderes ist denn Seyn.

Hinwiederum also ist alles Seyn, lediglich darum weil es Seyn ist, also an sich selbst göttlich, absolut, weder erklärbar aus einem andern, noch geworden, sondern die ewige Wahrheit und durchaus positiv. Etwas, das nicht göttlich wäre (wenn es ein solches nur überhaupt geben könnte), wäre eben darum kein Seyn, und es wäre daher ganz unmöglich zu sagen, daß es ist.

Gott ist also das allein-Wirkliche, so gewiß er wesentlich das Seyn ist; oder er erfüllt allein und ganz die Sphäre der Wirklichkeit. Etwas Wirkliches, außer Gott, zu denken, ist ebenso unmöglich, als eine Wirklichkeit außer der Wirklichkeit zu denken.

Ist sonach Philosophie eine Wissenschaft des Göttlichen, so ist sie nicht eine Wissenschaft desselben als eines Wesens, das bloß in Gedanken ist, oder allein durch diesen kann ergriffen werden, sondern sie ist eine Wissenschaft Gottes als des allein-Wirklichen, eben daher allein Anschaulichen und in allem Anschaubaren wirklich allein Angeschauten: (denn eine Anschauung, die nicht Anschauung des Wirklichen wäre, wäre auch nicht Anschauung).

Wir wollen dasselbe von einer andern Seite für denjenigen erläutern, der zugibt, daß Gott oder das Ewige durch den Gedanken könne ergriffen werden (s. L. S. 19). Denkt er nur wirklich Gott, so denkt er ihn als das allein-Reale, das wesentlich selbst das Seyn ist. Gott kann daher nicht in der Gedankenwelt seyn, ohne eben darum das allein-Positive einer wirklichen oder Natnrwelt zu seyn, und es ist in Ansehung seiner überhaupt kein Gegensatz einer idealen und realen Welt, eines Jenseits und eines Diesseits. Wer das leugnet, mag wohl von einer Natur träumen, die nicht-ist, oder von einer Wirklichkeit, die nicht Wirklichkeit ist. Wie kommt er aber dazu zu träumen, da er doch wachen sollte? Er gibt zu, daß Gott die Realität, die reine Wirklichkeit selbst ist: suche er nun die Welt, oder die Sphäre, in der Gott die Wirklichkeit ist! Es wird ihm wohl weder jetzt noch künftig eine andere Welt aufgehen, in der Gott noch ganz besonders die Wirklichkeit wäre, außer eben der gegenwärtigen und so genannten wirklichen Welt, und so Gott nicht in dieser die Wirklichkeit ist, so wird er wohl überhaupt nicht die Wirklichkeit seyn, d. h. er wird nicht Gott seyn.

Ist also Philosophie Wissenschaft des Göttlichen als des allein-Positiven, so ist sie Wissenschaft des Göttlichen als des allein-Wirklichen in der wirklichen oder Natur-Welt, d. h. sie ist wesentlich Naturphilosophie.

Wäre sie nicht Naturphilosophie, so würde sie behaupten, daß Gott allein in der Gedankenwelt, also nicht das Positive der wirklichen oder Naturwelt sey, d. h. sie würde die Idee Gottes selbst aufheben.

Seyn ist Wahrheit, und Wahrheit ist Seyn. Was der Philosoph denkt, und wovon er spricht, muß seyn, weil es wahr seyn soll. Was nicht ist, ist nicht wahr. Der Philosoph also, welcher redet von der Natur als einer solchen, die nicht ist, redet nicht von dem Wahren, und redet selbst nicht wahr, weil er dem Nichtwahren, indem er von ihm redet, als gäbe es ein solches, die Wahrheit leiht, die es nicht hat. Die wahre Philosophie muß reden von dem, das da ist, d. h. von der wirklichen, von der seyenden Natur. Gott ist wesentlich das Seyn, heißt: Gott ist wesentlich die Natur, und umgekehrt. Darum ist alle

wahre Philosophie, d. h. alle, welche Erkenntniß des allein-Wahren und Positiven ist, ipso facto Naturphilosophie, und wird auch wohl so lange, als diese Erkenntniß nicht allgemein geworden, diesen Namen tragen, um sich von der falschen zu unterscheiden, die da ist in dem nicht-Wirklichen, d. h. in dem nicht-Wahren.

Von dieser Idee der Naturphilosophie in ihrer ganzen Strenge mögen wir nun mit mehr Freiheit die Anwendung machen. Nach unserer Ansicht ist die Trennung in eine eigne Welt des Gedankens und eine eigne der Wirklichkeit der Beweis, daß auch in der Gedankenwelt nicht Gott ist gesetzt worden. Wenn (per impossibile) keine Natur für mich existirte, oder ich könnte sie als vernichtet setzen, und ich dächte Gott wahrhaft und mit lebendiger Klarheit, so müßte denselben Augenblick sich die wirkliche Welt mir erfüllen (dieß ist der Sinn der oft mißverstandenen Identität des Idealen und Realen). Ihr sprecht wohl dazwischen von einer gegebenen Natur, und leider findet sich, daß diejenigen, welche am meisten geeifert haben gegen solche, die sich nicht vom Gegebenen losreißen können, selbst die größte Unfähigkeit dazu zeigen; aber wie kommt ihr denn nur zu dieser, und was berechtigt euch, sie hier einzumischen? Ihr solltet ja philosophiren, d. h. ihr solltet die Idee Gottes betrachten, oder auch etwa nur (wenn ihr so meint) denken, und ihr solltet rein diese denken und euch ganz davon erfüllen; so ihr nun dieses thut, wird euch Gott unmittelbar real als das allein-Wirkliche, und ihr werdet euch nicht mehr nach einer andern Natur umsehen, da ihr mit Gott und durch Gott bereits die vollendete Wirklichkeit habt. Um uns von jener gegebenen Natur sprechen zu dürfen, müßtet ihr uns erst ihre Wirklichkeit beweisen; das könnt ihr aber nicht, und darum so entschließt euch, vorerst das Seyende zu betrachten, das wir Gott nennen, nicht aber den Blick sogleich wieder zu dem Nicht-seyenden zu kehren, wie ein Auge, das den Sonnenglanz nicht erträgt, sich zum Schatten wendet.

Wir gehen also mit der Idee der Naturphilosophie nicht allein über das bloße Denken zur Erkenntniß, sondern auch über die Erkenntniß überhaupt noch einen Schritt weiter hinaus bis zu der Anschauung in

der Wirklichkeit und bis zu dem gänzlichen Zusammenfallen der von uns erkannten Welt mit der Naturwelt. Nur in dem Punkt nämlich, wo das Ideale uns selbst ganz auch das Wirkliche, die Gedankenwelt zur Naturwelt geworden ist, allein in diesem Punkt liegt die letzte, die höchste Befriedigung und Versöhnung der Erkenntniß, wie die Erfüllung der sittlichen Forderungen allein dadurch erreicht wird, daß sie uns nicht mehr als Gedanken, z. B. als Gebote, erscheinen, sondern zur Natur unserer Seele und in ihr wirklich geworden sind.

Darin allein liegt auch das Unterscheidende der Naturphilosophie von allem bisherigen Philosophiren. Dadurch, daß sie Wissenschaft des Göttlichen überhaupt ist, möchte sie sich von allem unterscheiden, was die nächste Zeit, und auch was die frühere, nach Leibniz, in der Philosophie geboren, aber keineswegs von dem, was die ältere und älteste. Spinoza erkannte seine Gott-erfüllte Lehre als eine Lehre von der Natur; aber der Umstand, daß er ihre Darstellung nicht bis zu jenem Punkt der Identität mit der Wirklichkeit führte, und soweit er dieß versuchte, die Fortführung mißlang, war die Ursache, daß auch seine Lehre in der späteren Zeit nur als ein idealischer Entwurf, eine Ansicht des Gedankens für den Gedanken betrachtet wurde. Sey die Idee der Naturphilosophie die, welche einst Baco von der Seite der Physik gefaßt, aber nicht von der Seite der Philosophie erkannt, und deßhalb nicht völlig durchdrungen hatte, und so nur der Urheber des Zeitalters des Empirismus wurde, oder sey sie noch von keinem früheren Denker je gefaßt worden: sie ist auf jeden Fall eine nothwendige, nicht nur auf dem Weg zur Vollendung vorkommende und liegende, sondern diese Vollendung selbst einleitende Idee, die früher oder später realisirt werden muß. Sie zuerst setzt der Willkür des Denkens, den Verirrungen der Abstraktion das entschiedene Ziel, die bestimmte Schranke; denn sie ist der direkte Gegensatz aller Abstraktion und aller Systeme, die aus dieser hervorgehen. Alles, was in Wissenschaft, oder in Religion, oder in irgend einem andern Kreis menschlicher Thätigkeit je zur Beständigkeit gediehen ist und wahrer Objektivität theilhaftig geworden, hat diese eben durch jenen letzten Schritt gewonnen, welchen nun für immer die

Vernunftwissenschaft dadurch gethan hat, daß sie Naturphilosophie wurde; und so auch uns, die wir jetzt leben, nur den geringsten Theil der deutlich erkannten Aufgabe selbst zu lösen möglich oder verstattet seyn sollte: so kann dieß gegen die Wahrheit der Idee an sich nichts beweisen, die auch völlig wieder untergehend doch immer wieder aufgenommen und endlich ganz realisirt werden muß.

Ein Recensent der Fichteschen Erlanger Vorlesungen in der Jenaschen Literatur-Zeitung (1806, Nr. 91 und 92), dessen Anzeige ein Muster von Schonung[1] genannt zu werden verdient, eröffnet bei dieser Veranlassung: auch er halte die Sache der Naturphilosophie nicht für die beste (auch wir nicht, wir halten sie nur für die gute, nämlich für die einzig rechte), sondern sie erscheine ihm als ein Vorgriff in eine höhere Sphäre des Lebens, der aber nothwendig habe mißlingen müssen. — Für diese Welt gibt ihr also der Recensent den Abschied, und uns sagt er, was Mr. le Beau, der Hofmann, in Was ihr wollt dem wackern Orlando sagt: Lebt wohl, mein Herr, in einer bessern Welt wie diese wünsch' ich mir mehr von euerm werthen Umgang. — Wer darf nun aber sagen, daß es einen Vorgriff der Art gibt, wer sagen, daß irgend etwas nicht Philosophie, aber wohl etwas Besseres als Philosophie sey? Ist irgend etwas zu gut für Philosophie, und hat nicht die Armuth, die Zweifelhaftigkeit und Blöße des bisherigen Philosophirens eben in der Vorstellung ihren Grund, die Philosophie in einem Geringeren als jenem Höheren zu suchen? Wenn nun die von den Vätern längst geweissagte Vollendung, wenn das, wonach sich im Grunde alle besseren Geister gesehnt, und das sie nur nicht erreicht haben, darin bestünde, das von der Subjektivität für unzugänglich, für ewig fern Geachtete und auch nach jeder andern Ansicht als der einer Naturphilosophie in der That Unzugängliche und Transscendente, eben dieses in der Wirklichkeit darzustellen? Diese Darstellung des Lebens Gottes, nicht außer oder über der Natur, sondern in der Natur, als eines

[1] Wofür zum Dank sie von Herrn Fichte eine leidenschaftliche Recension genannt wird. M. s. die zweite Beilage zum f. L., welche uns eben vor dem Abdruck noch zu Gesicht kommt.

wahrhaft realen und gegenwärtigen Lebens ist ohne Zweifel die letzte Synthese des Idealen mit dem Realen, des Erkennens mit dem Seyn, und daher auch die letzte Synthese der Wissenschaft selbst.

Um die Anwendung hievon auf Fichte zu machen, was hilft es ihm, sich die Lehren von der göttlichen Idee, von Gott als dem Leben und Seyn, außer dem kein Leben und Seyn ist, angeeignet zu haben? Er meint wohl, diese umfassenden Wahrheiten aufnehmen und dabei doch in seiner Einseitigkeit verharren zu können. Er irrt sich. Wer jene nicht ganz durchdringt, bleibe fern von ihnen; in diesen klaren Regionen kann sich die Halbheit nicht verbergen. Das Erste, daß Philosophie Wissenschaft des Göttlichen ist, maßt er sich an; aber die Consequenz begreift und sieht er nicht, und versteht darum auch nicht den Standpunkt der Naturphilosophie. Die Erkenntniß, die er von Gott hat, d. h. von dem, was allein das Seyn ist, ist eine Erkenntniß durch das bloße Denken, d. h. durch das allem Seyn, aller Wirklichkeit Entgegengesetzte. „Das Ewige kann allein durch den Gedanken ergriffen werden" (s. L. S. 10). Das göttliche Leben ist im wirklichen, unmittelbaren Bewußtseyn unwiederbringlich ausgetilgt, und kann nur in dem sich darüber erhebenden Denken wiederhergestellt werden (ebend. S. 116, 117). Siehe da die alte Wurzel des Irrthums wieder augenscheinlich zu Tage gefördert! Eine nur dem Denken erreichbare Welt, in der Gott ist, und eine andere von Gott völlig leere, ihm absolut entfremdete, daher durchaus ungöttliche, die er die wirkliche nennt, stehen sich unüberwindlich entgegen. Indem er dennoch in seinen jetzigen Schriften von dem Göttlichen redet, als hätte er eine Wissenschaft desselben, fällt er nur von sich selbst und seinem eignen früheren und richtigeren System ab, ohne deßhalb das wahre zu gewinnen. Das Eine unmittelbar Erkennbare ist der wahren Philosophie gerade das schlechthin Positive, das absolut-Wirkliche, d. h. Gott; ihm aber ist das Ungöttliche das Unmittelbare, Gott das Mittelbare, wie in allen dogmatischen Systemen. Eher also greift er zum Dogmatismus, als er von dem Gegensatz abließe, bei dem er stehen geblieben, und mit dem er (obgleich viel schlechter) jetzt wieder anfängt, dem der

idealen und realen Welt, der Welt des Gedankens und der der Wirklichkeit.

Das möchte nun Hr. Fichte für sich immerhin so halten; aber er findet noch überdieß nöthig uns hierin sich selbst gleich zu setzen. „Darin also, sagt er, in diesem festen Beruhen auf der Welt des Gedankens als der ersten (!) und vornehmsten" — oder, wie er sich kurz zuvor ausdrückt, „darin, daß sie das Universum rein aus dem Gedanken aufbauen wollen, sind beide, die Vernunftwissenschaft und die Schwärmerei (welche ihm in jenem Zusammenhange ganz dasselbe mit Naturphilosophie bedeutet) vollkommen einig" (Gr. S. 247—248). Daß er dieß nun von der Schwärmerei sagt, darin sind wir allerdings völlig mit ihm einverstanden. Wir glauben, daß dieß eben schon die ganze und volle Schwärmerei ist, eine eigne Welt des Gedankens und eine eigne der Wirklichkeit zu setzen; daß er aber die Vernunftwissenschaft hierin der Schwärmerei gleichsetzt, darüber sind wir der Ueberzeugung, daß sie weder dieß noch anderes mit ihr gemein habe.

Auf diese offenbare Unkenntniß des ersten Grundes unserer Ansicht baut nun Hr. Fichte seine folgende Chrie gegen dieselbe, und meint es gar klug anzufangen, wenn er ihr schuld gibt: sie mache das Unbegreifliche um des Unbegreiflichen willen zum Princip der Wissenschaft (Gr. S. 242). Hat denn Hr. Fichte die vier oder fünf Jahre, da er nicht geschrieben, durchgeschlafen, daß er so gar nicht wissen will, was um ihn herum vorgegangen? Frage er einmal bei dem herum, was er das Zeitalter nennt, und höre er, welche Klage über uns am meisten geführt wird. Da wird er vernehmen ein Beseufzen, ein Anklagen, ein Verdammen der Vermessenheit, des Stolzes, des Wahnsinns, von Gott oder dem Absoluten eine klare und adäquate Erkenntniß zu behaupten. „Wie, sagen diese Klugen, fast mit den Worten des Hrn. Fichte (Phil. J. 1798, Heft I, S. 17), „wie, ihr seyd endlich, und wie sollte das Endliche je das Unendliche begreifen?" und dabei blasen sie sich wegen ihrer speculativen Demüthigkeit noch recht auf, und stellen sich an, als ob sie uns gänzlich geschlagen hätten.

Wie kommt also Herr Fichte zu jener Angabe? Wir wollen versuchen, da kein Grund derselben im Gegenstand zu finden ist, sie aus den übrigen Umständen genetisch abzuleiten.

Als die Naturphilosophie und als jene treffliche Kritik des Fichteschen Systems von Hegel hervortrat, war Hr. Fichte eben beschäftigt, der Gemeinheit des Zeitalters vollends begreiflich zu machen, wie bitteres Unrecht ihm geschehe, und wie er eigentlich ganz mit ihrem eignen Denksystem einverstanden sey, nur daß er es tiefer zu begründen und sonach erst recht sicher zu stellen gesucht habe. So war z. B. jener ganzen Zeit nichts ausgemachter, als daß die einzige Religion im Rechtthun bestehe, und es außerdem nichts bedürfe; ferner war es nach der Denkweise desselben Zeitalters etwas ganz Entsetzliches, daß der Mensch sich den ewigen Gesetzen einer strengen Nothwendigkeit unterwerfen muß, daß er schon von wegen der Natur nicht handeln darf, wie ihm beliebt, und sich allerwärts durch sie eingeengt fühlt. Wäre nur diese beschränkende und halsstarrige Natur nicht, so ließe sich schon um vieles freier leben, besonders aber um vieles freier denken. Ist doch die Natur noch der einzige Damm gegen die Willkür des Denkens und die Freiheit der Abstraktion! Darein hatte nun Hr. Fichte von jeher wissenschaftlich eingestimmt, da auch ihm die Natur nie anders denn als eine Schranke der freien Thätigkeit erschien, die uns überall im Wege ist; aber in der Bestimmung des Menschen ist dieser Hochmuth und wahnsinnige Dünkel der Erhabenheit über die Natur vollends heilig gesprochen. (S. das Krit. J. der Philos. a. a. O. S. 170.)

Es kann gar kein Zweifel seyn, daß Hr. Fichte mit dieser seiner Absicht bei dem Zeitalter völlig durchgedrungen, und daß es zu einer gänzlichen Ausgleichung und friedlichen Verschmelzung zwischen ihm und der gesammten Aufklärung gediehen seyn möchte, wäre diese gute Absicht nicht allzufrüh verrathen, und eben durch diese Aufdeckung gar zu unmenschenfreundlich gestört worden.

Wie hat es nun Hr. Fichte, der durch jene Enthüllung auch wohl selbst zur Besinnung gekommen war, wie hat er es anzufangen, um zwischen dem Zeitalter und uns sich durchzudrängen; um die an sich

gebrachten Ideen zu behaupten, ohne es mit dem Zeitalter zu verderben, und seine Plane auf dieses fest zu halten, ohne doch ganz und gar unter die Schlechten zu gerathen?

Nichts ist einfacher als dieses. Wenn er das Zeitalter mit den von uns, uns aber mit den vom Zeitalter entlehnten Waffen züchtigt, so tritt zuvörderst schon er selbst als der wahre und eigentliche Apostel, als der gerechte Richter in die Mitte, der allein die Wahrheit weiß und sie jedem zutheilt nach seiner Erkenntniß. Das Zeitalter wird sich einiges abdingen, anderes dagegen gefallen lassen, da der Hauptsache doch nicht mehr zu steuern ist, nur daß denen, die gewagt haben es so freventlich anzutasten, das Sprechen verleidet wird.

Der Fehler des Zeitalters ist nach Hrn. Fichte, daß es alles verstehen und klärlich (wahrscheinlich sonnenklar) begreifen will, und daß es durchaus nichts als seyend noch als bindend will gelten lassen, als was es also erkannt hat (Gr. S. 39 f.). Im Grunde ist dieß ein schöner Fehler des Zeitalters; denn auch die Vernunftwissenschaft will alles klärlich (Gr. S. 243) begreifen, und nur in der Art und Weise ist gefehlt worden. Wir andern nun, meint er, haben eben dieses auch und nichts anderes an der Zeit getadelt. Uns aber kam es auf keine Weise zu, es so zu schelten und ihm (Hrn. Fichte) darin vorzugreifen, welcher allein der rechte Schelter und Tadler ist solches Unrechtes. Unser Tadel war daher nur eine Auflehnung des Zeitalters gegen sich selbst, oder nach der revolutionären Sprache eine Reaktion, und, da wir einerseits doch das durchgängige Begreifenwollen verdammt, gleichwohl aber andererseits auch nichts Vernünftiges von uns erwartet werden kann, so müssen wir nothwendig die entgegengesetzte Unvernunft behauptet haben, nämlich, daß das Unbegreifliche als solches und um der Unbegreiflichkeit willen als alleiniges Princip aufgestellt werden müsse. Menschen, die dieß thun, und die dieß Unbegreifliche, wie wir, nur durch ein freies Erdichten herbeischaffen können, sind von jeher Schwärmer genannt worden. Jeder Schwärmer aber hängt sich an die Natur fest und wird nothwendig ein Naturphilosoph, d. h. eine Art von Zauberer, Zeichendeuter und Geisterbanner, kurz eine Art von Menschen,

die nicht nur aus der gebildeten, sondern selbst aus der bürgerlichen Gesellschaft ausgestoßen werden muß. Das hat sich nun das Zeitalter als eine gerechte Strafe des Himmels (Gr. S. 275—276) zugezogen. Die da sonnenklar waren, wollte es nicht fassen, denn sie waren ihm noch nicht handgreiflich genug; jetzt wird das Geschlecht, das durchaus begreifen wollte, „grausam dafür gezüchtigt", Unsinn bricht ein; „das System nüchterner Erfahrung stirbt ab; das System wilder Schwärmerei mit allen seinen Ordnung zerstörenden Folgen beginnt die grause Herrschaft" (Ebend.). Auf daher, so lange es noch möglich ist, hinaus mit ihnen, steinige man sie; das Zeitalter würde seinem eignen Princip durchgängiger Begreiflichkeit und der wohl erworbenen Aufklärung ins Angesicht spotten, wenn es sie länger dulden wollte.

Es ist nun freilich wahr, daß jeder andere, der nur Frechheit genug hätte, sich ebenso hinstellen und die Naturphilosophie gerade ebenso a priori als jedes ihm Beliebige demonstriren könnte, das nun eben in seinen Zusammenhang paßte; wahr, daß jeder nur mittelmäßige Sophist aus jeder willkürlich angenommenen und noch viel schlimmeren Voraussetzung die Naturphilosophie ebenso bündig würde abgeleitet haben. Es ist ferner bekannt, daß von jeher gründlich widerlegte Schriftsteller, wenn keine andere Hülfe sich zeigte, zuvörderst den tauben Gott, das Publikum, zum Aufstehen zu bringen, dann die weltliche Obrigkeit herbeizurufen, und die Sache ihrer Gegner als Sitte, Recht, Ordnung zerstörend darzustellen gesucht haben; auch gegen Hrn. Fichte ist dieses nicht nur Einmal gebraucht worden, und er hat nicht ermangelt jedesmal ein unbändiges Zetergeschrei darüber zu erheben.

„Aber mit mir war das in der That ein ganz anderes; die Nicolaiten, die mich einen Schwärmer genannt haben, und andere, die meine Philosophie als verderblich für Staat und Kirche verschrieen, müssen sich dessen jetzt selbst schämen; aber Ihr. —"

Ganz richtig: „unsere Väter haben gesündigt, daß sie die Propheten steinigten, sagten schon die Juden zu Christi Zeit, wir aber sind Eiferer für das Gesetz, daß wir den steinigen, der gekommen ist, das Gesetz abzuthun." Es war verrucht und abscheulich, daß man den Jordano

Bruno, den Vanini wirklich verbrannt, und daß man mich wegen meiner allein-wahren Religion des Rechtthuns beinah auch verbrannt hätte (obgleich niemand dergleichen im Sinn hatte), spricht Hr. Fichte, auch will ich selbst nicht zum Verbrennen rathen, aber sagen muß ich es und fühle mich getrieben auf die Ordnung störenden Folgen dieser Lehre aufmerksam zu machen, welche droht die meinige zu verdrängen.

Haben wir hiemit den Ursprung des rhetorischen Kunstwerks beleuchtet und seinen Werth dargethan, so gibt es uns dagegen die Veranlassung, in eine mit der gegenwärtigen Darstellung in naher Verwandtschaft stehende Untersuchung einzugehen, nämlich: wo eigentlich in dem Zeitalter das Nichtbegreifen, und wo ferner die Schwärmerei zu Hause sey.

Das Princip des Nichtbegreifens oder des Unbegreiflichen, um des Unbegreiflichen willen, aufgestellt zu haben, ist der Naturphilosophie unseres Wissens noch nie vorgeworfen worden; das Verdienst dieser Erfindung gebührt allein dem Hrn. Fichte. Wegen der Schwärmerei wird er selbst keine Ansprüche auf Originalität machen. Der große Hause und die jeweiligen Gelehrten haben zu allen Zeiten alles Schwärmerei genannt, was sie nicht verstanden; und so wäre zu verwundern, wenn dasselbe nicht auch mit der Naturphilosophie oftmals geschehen wäre.

Ich möchte vor allem die Frage aufwerfen, ob denn das Zeitalter in der That so sehr zu begreifen verlangt, und man glauben dürfte, mit dem Princip des Nichtbegreifens etwas so ausnehmend Originelles vorzubringen. — Ganz das Gegentheil ist der Fall. Nicht begreifen will das Zeitalter, stupid verlangt es zu bleiben. Selbst mit der Einschränkung, daß es alles nur sinnlich und erfahrungsmäßig begreifen wolle, bleibt die Behauptung unrichtig. Es haben sich zu dieser Zeit Phänomene, sinnliche Thatsachen hervorgethan, in denen das Geheimniß der Natur mit deutlichen Zügen geschrieben steht; was hat aber wohl das Zeitalter in ihnen gesehen? (Von einzelnen Naturforschern, die eben auch nicht von ihm begriffen werden, kann hier nicht die Rede seyn). Nicht mehr bloß der Magnet, wie zu Gilberts Zeiten, deutet das Weltgesetz; alle Phänomene vom einfachsten bis zu dem, welches das geheime

Leben der Metalle und des Wassers, und wie sie alle nur Glieder sind Eines großen Lebens, sinnlich darstellt, und wieder alle, welche zwischen diesem und dem höchsten der organischen Phänomene liegen, wo in Magnetismus zurückkehrend das Leben in Ruhe aufgelöst und versöhnt wird, alle diese Phänomene sind ebenso viele sinnbildliche Zeichen göttlicher Wahrheiten. Aber auch dem Sinnlichen verschließt die Gemeinheit hartnäckig die Augen, wenn es nicht in ihr mechanisches Denksystem paßt. Nicht philosophische Systeme allein, sinnliche Fakta, Phänomene der Natur hat der von sich selbst trunkene Aberwitz für Schwärmerei, für Lug und Trug ausgegeben, und physische Thatsachen zurückgedrängt, wie er gerne Ansichten und Systeme zurückdrängen möchte. — Wogegen dann zeigt das Zeitalter in der eigentlichen Wissenschaft sich aufgebrachter und bereiter zum Streit, Mann für Mann, und wogegen, als kämpfte es um Leben und Persönlichkeit, hält es jede Art von Waffen für erlaubter, als gegen jeden Versuch, Wissenschaft über eben die Dinge anzuzünden, die allein des Begreifens werth sind, über Gott, die Natur, den Menschen? Was wehrt es ängstlicher und mit größerer Entrüstung ab, als jeden Strahl, der da droht eben diese Geheimnisse zu beleuchten? Was lieben dagegen selbst die Besten mehr als das schöne Helldunkel; die übrigen aber die völlige Finsterniß und das gänzliche Schweigen über eben diese Dinge. Es sagt der Dichter:

Ist's denn so großes Geheimniß, was Gott und der Mensch und die Welt sey?
Nein! doch niemand hört's gerne; da bleibt es geheim;

und die Wahrheit dieses Wortes hat sich zu keiner Zeit so sehr als der unsrigen erprobt.

So wäre auch die Lehre des Nichtbegreifens auf keine Weise etwas Neues in der Zeit, sondern das ganz Alltägliche, ja der Inhalt der gesammten Klugheit und Wissenschaft des Zeitalters. In allen Formen, von der streng wissenschaftlichen an, wo das Nichtbegreifen selbst sollte erwiesen werden, bis zur völlig zerflossenen, in der nur noch das Ahnden und die Sehnsucht schwimmt, ist diese Lehre vorlängst des Beifalls der Zeit theilhaftig geworden; in allen Formen, der Ermahnung und

der Strafrede, ist eben dieselbe gegen jede ernstliche und gründliche Speculation polemisch gebraucht worden. Wer ist, auch in dieser Hinsicht, der erste Sprecher zugleich und der vollkommenste Diener des Zeitalters gewesen als eben Hr. Fichte, der in der Bestimmung des Menschen das Wissen auf ein Wissen des Ich um sich selbst und seine empirischen Zustände beschränkt, alles speculative aber dem bloßen Glauben, d. h. dem Nichtwissen, anheimstellt? Wir werden in der Folge finden, wo auch jetzt noch das Nichtbegreifen bei ihm anfängt und unüberwindlich festsitzt, nämlich da, wo das Ideale auch das Reale, das Gedachte auch das Wirkliche werden sollte, d. h. eben bei der Hauptsache.

Das unleugbare subjektive Unvermögen, göttliche Dinge zu begreifen, hat sich durch eine vollkommene Theorie der Unmöglichkeit des Begreifens sicher gestellt, seitdem man in dem Verstand das eigentlich böse Princip der Erkenntniß entdeckt zu haben glaubt. Seit der Zeit muß dieser die Erkenntniß-Schuld aller Welt tragen und wird in die Wüste geschickt: nur schade, daß er dort nicht bleibt, sondern immer wiederkehrt. Seitdem nämlich, durch jedes Mittel der Bildung, und endlich auch durch die Philosophie, der Verstand zu einem selbständigen und starren Vermögen erhoben worden, versagt er der Vernunft seine Dienste, und erkennt die Dinge auf seine eigne Hand, und ist so übermächtig geworden, daß die Vernunft selbst aus Furcht vor ihm verstummt. Weg mit diesen Ideen, sagt der Verständige, ich fürchte sonst ein Schwärmer zu werden! Ich kenne mich selbst zu gut, der übergroße Verstand möchte mir das Göttliche zu einem Etwas machen, es mir in ein Ding, in einen Klotz, in einen Fetisch umwandeln. Wo ist dieses Wehren gegen Erkenntniß des Göttlichen deutlicher zu sehen als eben in der Wissenschaftslehre, wo der Verfasser aufrichtig beschreibt, wie es ihm die Reflexion immer wieder in etwas außer ihm, in ein Objekt verwandelt, und es deßhalb als ein bloßes Gedankending gelten läßt.

Diesem Verstande, nämlich als einem starren und unveränderlichen Vermögen, hat sich auch in der wahren Philosophie die Vernunft entgegengestellt, aber dieses Verhältniß des Verstandes keineswegs

anerkennend als ein ursprüngliches, nothwendiges, sondern als ein bloß zufälliges, aus einer falschen Bildung entsprungenes. Der Mensch ist nicht aus zwei so disparaten Hälften zusammengesetzt, daß, wenn die eine derselben, die Vernunft, den Himmel erlangen soll, die andere gekreuzigt und getödtet werden müßte. Der Verstand ist eben auch die Vernunft und nichts anderes; nur die Vernunft in ihrer Nichttotalität, und er ist ebenso nothwendig und ewig bei der Vernunft, als das Zeitliche überhaupt bei dem Ewigen ist und es begleitet. Der Verstand hat kein Leben für sich, sondern allein durch die Vernunft, nicht als ein unbiegsames, sondern als ein nachgiebiges Werkzeug derselben. Die Vernunft spricht sich aus und erkennt sich selbst mit Einem Blick und Schlag, ganz und untheilbar, und ist ewig dieselbe... Nur in der Nichttotalität ist Fortschritt und er ist nicht ein unbeweglich und immer dasselbe Bleibendes. Alle Irrthümer des Verstandes entspringen aus einem Urtheil über die Dinge in der Nichttotalität gesehen. Zeige sie ihm in der Totalität, und auch er wird begreifen und seinen Irrthum erkennen. Wie er in Ansehung optischer Täuschungen endlich der Vernunft nachgibt und weicht, ebenso in Ansehung der höheren, geistigen Täuschungen. Als Copernikus aufstand und lehrte, daß die Sonne nicht um die ruhende Erde, sondern diese um die ruhige Sonne wandle: das war dem Verstand ein hartes Ding und konnt' es nicht begreifen. Er hatte das Planetensystem angesehen in seiner Nichttotalität, wie es vom einzelnen Standpunkt der Erde und des Menschen erscheint. Als ihn jener hieß in das Centrum sich stellen und ihm von da aus alles, und sogar der nothwendige Grund des eignen Irrthums deutlich wurde, so begab er sich des Widerspruchs und ist über diesen Punkt nun längst der Vernunft versöhnt.

Eben also hoffen auch wir durch Philosophie den Verstand zu erlösen, den Verstand nämlich als ein lebendiges, bildsames und der Vernunft empfängliches Organ, nicht jenen des gegenwärtigen Zeitalters, der entweder sich selbst zu einem transscendentalen Vermögen hinaufgedacht hat, oder der zwar von der Eitelkeit frei zu werden wünscht und sich sehnt nach der Herrlichkeit der Vernunft, aber doch nicht den

Willen hat, sich dieser zu unterwerfen. Denen aber, die nur den Verstand verloren, aber nicht die Vernunft gewonnen haben, oder die Vernunft erniedrigt, ohne im Geringsten des Verstandes theilhaftig zu seyn, diesen mögen wir allerdings schlechthin Unbegreifliches lehren, und es ist weder unser Wunsch noch Wille von diesen begriffen zu werden.

Der wahre Verstand kommt schon durch sich selbst zur Vernunft, und übt sie wenigstens auf negative Weise aus, wie wir an den ächten Naturforschern sehen, die da vor nichts mehr warnen als der Anwendung der vermeinten Kategorien und des formalen Verstandes auf die Natur, wodurch die Theorien erzeugt werden. Versuche nur der Verstand die Anwendung des Gesetzes der Ursache und Wirkung, und er wird innewerden, daß es ihm keine Erkenntniß gewährt. Du sagst z. B., die Ursache, durch welche irgend ein Körper in elektrischem Zustand ist, sey ein anderer Körper, mit dem er in Berührung getreten. Dieß erklärt nichts. Denn durch welche Ursache hat nun wieder die Berührung des andern Körpers Elektricität erweckt? Der Körper ist Bedingung, Veranlassung der Erweckung, aber nicht ihre Ursache, und ins Unendliche kannst du die Reihe dieser Bedingungen verlängern, ohne je zur wahren Ursache zu gelangen. So wie du eine eigentliche Ursache setzest, setzest du auf irgend eine Weise ein Absolutes, wär' es auch nur als elektrische Materie, die dann nicht weiter erklärbar ist. Jede wahre Ursache ist also unmittelbar erste Ursache, und da dieß von allem Wirkenden gilt, so ist im Grunde **nichts** Ursache, weil nichts Wirkung, alles gleich absolut ist, und das Gesetz vernichtet sich selbst. — Auf gleiche Weise ist kein, so genanntes, Gesetz des Verstandes, dessen Richtigkeit dem Verstande nicht, unmittelbar in der Anwendung, könnte einleuchtend gemacht werden. So hoffen wir also, daß auch dem Verstande einst noch diese Ansicht der Welt soll offenbar werden und die Natur in ihrer völligen Glorie aufgehen können, die ihm jetzt durch das Gewebe, womit er sie und zugleich sich selbst umsponnen, verborgen wird.

Wenn also Schwärmerei ist: ein Unbegreifliches und Unbegriffenes frei mit dem Gedanken erschaffen, so ist die Naturphilosophie, welche allein auf Anschauung des Wirklichen, auf die vollkommene Identität

des Idealen mit dem Realen gegründet ist — wenigstens dieses nicht, und Hr. Fichte mag sich nur immer nach einem andern Prädicat umsehen, oder eine neue Deduktion und Vorrede zu dem aufgegebenen Wort erfinden, welche ihm unmöglich mehr Mühe als die erste kosten kann.

Was ich dagegen für die ganze und vollständige Schwärmerei halte, habe ich bereits erklärt, ob ich schon das Wort lieber in der ursprünglichen Bedeutung gebrauchen möchte, wo es nicht unmittelbar auf die Materie des Denkens bezogen wird, sondern auf die Form und die Art, wie es sich geltend macht.

Schwärmer, auch Schwärmgeister nennen Doktor Luther und seine Zeitgenossen Menschen, die eine gewisse Verbindung und Folge von Sätzen, die bloß in ihrer Eigenheit gegründet sind, und nur durch ihre Subjektivität zusammengehalten werden, aber weder in ihnen selbst, noch an sich einen objektiven Grund und Zusammenhang haben, durch ihre bloße Subjektivität geltend machen wollen. Alles, was allein Sache des Subjekts ist, und dennoch für Wahrheit angesehen seyn will, sucht den Charakter innerer Allgemeingültigkeit durch den äußeren des allgemeinen Geltens sich zu ersetzen und zu erheucheln, d. h. es strebt, sich selbst zur Sache aller Subjekte zu machen, mit Einem Wort Partei zu stiften. Schwärmer ist, wer auf diese Art einen Schwarm, eine Sekte bildet; der Sektirer. Derjenige, der eine Sache von ihrem Mittelpunkt aus erkannt und in ihrer ganzen Tiefe durchdrungen hat, bedarf zur Ergänzung seiner Gewißheit keiner fremden Subjektivität; vielmehr ihm ist zuwider, er verabscheuet, ja er könnte sich fürchten vor der Sekte, die sich ohne seine Schuld um ihn bildete, d. h. einer Menschenmenge, die seiner Lehre beizustimmen und sie zu behaupten nur subjektive Gründe hätte, z. B. des Gewinns, einer eitlen Ehre, oder auch, die dem Zuge schwacher Hingebung und eines verstandlosen Eifers folgte. Denn solche Menschen sind nur geeignet, die himmlische Reinheit der Sache zu trüben, den schattenlosen Glanz der Wahrheit mit Flecken zu verdunkeln, das Heilige gemein, das Schöne häßlich zu machen. Ihr Anhängen an den Menschen von Geist ist die trotzige Forderung des Tributs, den er für

seine Ungemeinheit der Gemeinheit schuldig ist und diese von ihm erwartet dafür, daß sie ihn existiren läßt. — Der Schwärmer dagegen bedarf zur Befestigung seines eignen Glaubens der andern; alle zuvörderst schwärmen, die nicht klar wissen, was sie wollen. Sie ziehen andere herbei, die es ihnen sagen oder finden helfen sollen, was sie denn meinen, und wenn nur die anhangende Masse ins Unendliche vermehrt wird, sind sie zufrieden, ohne je zu erfahren, was denn ihre eigne Meinung gewesen.

Am blindesten schwärmen alle die, welche für das rein Negative schwärmen. Alles wahrhaft Positive erfüllt den Menschen und erfüllt ihn ganz; die für ein Negatives schwärmen, sind nothwendig leer und müssen den Gegenstand ihrer Beschäftigung außer sich suchen. So gewisse Schwärmer für die Aufklärung. Was wollten sie denn? Etwa, daß, wie das Licht die heitere Luft, so die Vernunft den Verstand durchdringe? Keineswegs. Ueberhaupt nichts Positives; nur wegschaffen wollten sie, z. B. Klöster, Heiligenbilder, den religiösen Aberglauben. Wie aber, wenn nun die Klöster und alle Fratzen verschwunden sind, was denn weiter? Da stehen sie dann müßig, und es wäre kein ander Mittel, als daß ein Theil von ihnen selbst, dem gemeinen Besten sich aufopfernd, Mönche oder Heilige würden, oder etwas der Art, nur damit wieder etwas wegzuschaffen wäre. Ebenso die Bilderstürmer und die Bauern zur Zeit der Reformation. Nur keine Bilder mehr in den Kirchen! Das war das einzige ihnen Klare. So die neuere Naturstürmerei. Nur keine Natur, kein Leben der Idee außer im bloßen Gedanken! Da man aber an das Positive ging, dessen man doch nicht entbehren kann, und eine positive Sitten- und Religionslehre verlangte, da wurden die Stürmer stumm, und griffen in der Noth selbst zu dem, das sie erst verdammten.

Die unleidlichsten aller Schwärmer sind aber ohne Zweifel die, welche über den gesunden Menschenverstand sich erheben, und ihn niederdrücken und zum Schweigen bringen wollen mit Wahrheiten, die sie im Grunde von ihm selbst entlehnt und nur herausgerissen haben aus der Beschränkung, in welcher er sie enthielt. Der gesunde Verstand kann,

eben dieses Umstandes wegen, sich selbst nicht mehr finden in ihren Reden, und fühlt sich verwirrt durch sie. An dieser Verwirrung ergötzen sich denn jene, und denken Wunder wie hoch sie über dem armen Volke stehen, und schmähen es wegen seiner Einfalt, indeß es den ganz richtigen Sinn zeigt, sich gegen seine eigne Wahrheit zu empören, sobald sie ihm in allgemeiner und wissenschaftlicher Gestalt vorgehalten wird. Indem sie nun gegen den gesunden Verstand vornehm thun und hochfahrend, sollen zugleich die wissenschaftlich-Denkenden in ihren Orakeln, welche nur verzerrte Aussprüche des gemeinen Verstandes sind, hohe wissenschaftliche Entdeckungen verehren, und die Wichtigkeit, welche die Trivialität an sich nicht hat, soll durch die Zwangsanstalten zum Verstehen (als wäre dieß eine so halsbrechende Sache) und alle übrigen gewaltsamen Mittel, die in der Macht des Schwärmers stehen, erreicht werden. Wer, um uns an einem Beispiel deutlich zu machen, wird nicht die stille Beschränktheit ehren, in der ein redliches Gemüth, das sich selbst die Welt nicht klar machen kann, auch keinen Beruf hat, den Zusammenhang der Dinge zu erforschen, sich damit beruhigt, daß, wer Recht thut, Gott angenehm ist, und darin das Wesentliche aller Religion bestehe, alles weitere Wissen aber entbehrlich sey. Wenn aber ein Mann, der im Ruf des Philosophen steht, heraustretend aus dem Kreise des Volkes, von erhabener Stätte eben dasselbe als eine wissenschaftliche Wahrheit verkündigt, und hinzusetzt, daß ein jeder, der da mehr sich denke in Gott als den Begriff eines moralischen Weltgesetzes, soll verdächtig seyn und angesehen werden als ein Abgöttischer, ein Götzendiener: ist es zu verwundern, wenn das sonst gutmüthige Volk einem solchen zuruft: Schweig und steige herab, du bist ein leidiger Tröster, und weißt nicht mehr denn wir, ob du gleich dich erhebest und deine Rede brauset wie Wasserwogen!

Die wahre Wissenschaft hat mit der Denkweise des gesunden Verstandes die Milde gemein, das ruhige Geltenlassen alles dessen, was nur nicht den Menschen zerreißt, in seiner Sphäre. Der Schwärmer sucht eben im Zerreißen seine Größe; denn wie könnte es da noch eine Eigenthümlichkeit geben, wo nur die Totalität gelten soll? Er verachtet

die Mutter, die ihn gesäugt, und den Vater, der ihn gezeugt hat, und denen er durch den wahren Grad seiner Kultur noch immer angehört. Seine Unempfindlichkeit aber für das wahrhaft Höhere und Bessere, die bei ihm aus dem wirklichen Mangel an Bildung entspringt, gilt ihm selbst für ein unabhängiges Bewußtseyn des eignen Werthes; mit Einem Wort Bauernstolz, den ein geistreicher Verstorbener auf eben diese Weise charakterisirt hat, ist das beständige Gepräge des Schwärmers im Leben, diejenige Eigenschaft, unter der er sich jedem darbietet; Verfolgung seines wahren oder vermeinten Rechtes bis auf die äußerste Spitze, fühllose Härte und Rachsucht sind die natürlichen Nebenzüge dieses Charakters.

Wenn ein unbiegsames Bestreben, seine Subjektivität durch seine Subjektivität und als allgemeingültig aufzudrängen, alle Natur wo möglich auszurotten, dagegen aber die Unnatur zum Princip und alle Härten einer einseitigen Bildung in ihrer grellsten Abgeschnittenheit als wissenschaftliche Wahrheiten geltend zu machen — wenn ein solches Bestreben Schwärmen heißt, wer hat in dieser ganzen Zeit ärger, lauter und im eigentlichsten Sinne geschwärmt als eben Hr. Fichte? Sein System ist nie und nirgends in anderer Gestalt aufgetreten als der eines bloß subjektiven Zusammenhangs; nicht durch eine lebendige Expansion und Gestaltung des Princips selbst, sondern lediglich durch und für die Reflexion des Denkenden sich erzeugend und anschießend. Er setzt irgend eine Einheit, die aber bloß formal ist, da sie nicht zugleich ihre Mannichfaltigkeit begreift; ein Unvollständiges, das eines anderen bedarf, sonach ein durch Abstraktion von diesem anderen Erzeugtes, welches andere dann wiederum nicht vollständig seyn darf; wie weit die Mangelhaftigkeit reiche, ist abermals beliebig, nämlich es hängt von der gemachten Abstraktion ab, und auch es selbst erhält nicht seine volle Ergänzung in einem selbst Vollendeten auf einmal, sondern nur die unzureichende in einem andern Unzureichenden, bis denn zuletzt der progressus in infinitum (die letzte Zuflucht aller Philosophie, welche nicht die Totalität schon im ersten Princip erkennt) der Noth ein Ende macht. Der Zusammenhang, der dadurch entsteht, liegt nicht in den

Dingen oder im Princip selbst, sondern lediglich im Denkenden; dieses verhält sich als das einzige, auch nur scheinbar Thätige in der Entwicklung, das Princip selbst aber, da es nur durch seinen Mangel wirksam ist, als das völlig Todte.

Dieser Zusammenhang läßt sich daher auch nicht objektiv oder allgemeingültig darstellen. Sondern, wenn ich nun eben Hrn. Fichte den Gefallen thun will, mit ihm zuerst ein Vernunftwesen, das bloß Bewußtseyn und rein geistig ist, zu setzen (wie komme ich aber zu dieser Abstraktion?): so werde ich dann freilich weiter mit ihm gehen und aus meinem Fehler, nämlich aus meinem unvollständigen Denken, beweisen, daß das Vernunftwesen auch überdieß einen Leib habe, der aus zäher und modificabler Materie besteht, die dann wieder eine Abstraktion ist und mich abermals weiter treibt: aber warum habe ich denn nicht lieber gleich das ganze Vollständige gesetzt — und mit Einem Schlage in seiner absoluten Einheit begriffen?

Eine solche Gedankenreihe läßt sich also bloß aufdrängen, d. h. man kann versuchen, sie durch seine Subjektivität geltend zu machen; man kann z. B. sich trotzig hinstellen und versichern, daß dieß die einzig rechte Art sey die Dinge zu begreifen, daß jeder andere Versuch Narrheit sey und Schwärmerei; wobei es denn aber auch sein Bewenden hat, und woran sich niemand zu kehren braucht.

Ja nicht einmal ihm selbst, dem Urheber, kann dieser Zusammenhang klar, durchsichtig seyn, weil er ganz auf Willkür beruht; wie es ihm gelingt, so ist es; es könnte aber auch anders gerathen seyn. Wäre das Fichtesche System eines allgemeingültigen Zusammenhangs fähig, und wüßte er selbst ihm diesen zu geben, so würde er wohl keinen Augenblick anstehen, seine Wissenschaftslehre wirklich herauszugeben, und dieß selber anständiger finden, als unter der Form populärer Vorlesungen die verbesserten, und entlehnte, Ideen als die ursprünglichen und eignen ins Publikum zu bringen, und dabei von seiner Klarheit und der Durchsichtigkeit seines Systems für ihn selbst Worte zu machen. Des wahren Künstlers Art ist, nicht viel von seiner Kunst zu reden, sondern zu thun; der sich der Klarheit bewußt ist, wird sich nicht mit

Beschreibungen derselben aufhalten. — Er empfindet, sagt Hr. Fichte, ein immer größeres Widerstreben sich dem Publikum mitzutheilen: zu gleicher Zeit aber läßt er drei Bücher erscheinen. Jedem derselben setzt er eine andere Entschuldigung des Druckenlassens vor. Dem zuerst erschienenen, den Erlanger Vorlesungen: daß denn doch noch der eine oder der andere im Publikum seyn möchte, dem sie nützlich seyn könnten, noch Ein Gerechter in Gomorrha; in dem zuletzt herausgekommenen vom seligen Leben die Ueberredung seiner Freunde, die es nun verantworten müssen, wenn der Erfolg gegen ihre Erwartung ausfällt; die einzig rechte in der Vorrede zu den Grundzügen des Zeitalters, nämlich, die Entschließung zum Abdruck müsse, ebenso wie die Schrift, für sich selbst sprechen. — Wer etwas Gründliches und Tüchtiges mitzutheilen hat, wird den Erfolg nicht ansehen, der wahrhaft Getriebene und Begeisterte nach dem Beifall nicht fragen, und wie er es dem Publikum recht mache.[1]

Zudem was hat ihm denn dieses Publikum so groß zu leid gethan, daß er ihm also grollt? Was hat sich denn in Bezug auf Hrn. Fichte so besonders verändert, daß er auf einmal solchen Unmuth empfindet? Es ist, soviel man sehen kann, nichts als die leidige Naturspeculation; doch ist sie es nicht allein; es ist der kräftigere Geist, es sind die höheren Forderungen, die in Kunst und Wissenschaft allgemeiner sich geregt haben. Die Zeit hat sehr Unrecht gehabt fortzuschreiten, die Sonne in ihrem Lauf nicht still zu stehen, auf Hrn. Fichtes Geheiß. Jene einfache Zeit ist nicht mehr, wo die Kantische Scholastik, zwar mit bleiernem Scepter, aber doch sanft einwiegend, die Köpfe beherrschte und das Andenken alles Lebendigen in der Wissenschaft verdrängte. Damals konnte man schon auf einen, wenn auch nur etwa aus

[1] In der schon erwähnten Beilage beschwert sich Hr. Fichte: wenn er nicht drucken lasse, so werde er deßwegen geschmäht; wenn er drucken lasse, so mache er es wieder nicht recht und werde abermals geschmäht. Er müsse sonach glauben, daß das lesende Publikum ihn von der Mühe entbinde, ferner für dasselbe zu arbeiten (S. 353). Fast also ergeht es ihm so schlimm wie dem Vater in der Fabel mit dem Knaben und dem Esel. Das Unrecht möchte hier eben im Recht-machen-wollen liegen.

Rousseaus Pygmalion, aufgegriffenen Gedanken eine Existenz gründen, und lediglich ausgerüstet mit diesem Gedanken und einer durchdringenden Stimme, ein Meister der Wissenschaft werden. Wußte man noch überdieß einige moralische, jedoch ganz gewöhnliche Grundsätze, z. B. von der Verwerflichkeit des Eigennutzes, und wie sich das Individuum der Gattung unterordnen müsse, dem Zeitalter mit wenigem Geschmack, aber desto größerer Derbheit in die Ohren zu rufen, daß jeder beim Anhören ganz bestürzt da stand und sich vorkam als einer, der von dem allen bisher das gerade Gegentheil behauptet und gewollt hätte, so konnte es nicht fehlen, daß man sogar ein Haupt der ganzen Zeit wurde. Man fängt an einzusehen, daß es außer solchen gewaltsamen Angriffen auf das Zeitalter noch anderes zu thun gibt durch stillere aber tiefere Bemühungen des Geistes. Die Vorzeit hat sich wieder aufgethan, die ewigen Urquellen der Wahrheit und des Lebens sind wieder zugänglich. Der Geist darf sich wieder freuen und frei und kühn in dem ewigen Strom des Lebens und der Schönheit spielen. Es regt sich in allem Ernste eine in Bezug auf die zunächst vorhergegangene völlig neue Zeit, und die alte kann sie nicht fassen, und ahndet nicht von ferne, wie scharf und lauter der Gegensatz sey. Ja, blind genug, will sie im Gefühl ihrer Ohnmacht sich selbst einen Theil des Besseren aneignen, ohne Einsicht und ohne Geschick. Hr. Fichte ist die philosophische Blüthe dieser alten Zeit und insoferne allerdings ihre Grenze; sie liegt, wissenschaftlich ausgesprochen, in seinem System, welches in dieser Hinsicht ein ewiges und dauernderes Denkmal bleiben wird, als was er jetzt, abfallend von jener, weiter zu produciren versuchen mag. Hat ihn die Zeit gehaßt, so ist es, weil sie die Kraft nicht hatte, ihr eigen Bild, das Er, kräftig und frei, ohne Arg dabei zu haben, entwarf, im Reflex seiner Lehre zu sehen.

Wem ich die wahre philosophische Wissenschaft abspreche, welche ist Erkenntniß der Totalität, dem spreche ich auch die wahre philosophische Kunst ab, jene durchdringende, organische, die im Theil das Ganze und im Ganzen den Theil vor Augen hat, und so spreche ich sie denn auch in allem Ernste Hrn. Fichte ab; ja ich erkenne, daß sie seiner

ganzen Geistesart widerstrebt. Wo er nur immer ins Reale übergreift, z. B. in den Deduktionen seiner Moral, seines Naturrechts u. s. w., zeigt sich sein Geist erfüllt mit den Begriffen der Beschränkung, der Abhängigkeit, des Beherrschtwerdens, der Knechtschaft; nie aber, nicht in der Idee des Herrlichsten, des Staats, des Ursprünglichen, der Natur, ist ihm ein freies göttliches Verhältniß erschienen.

Wo entsteht ihm, auch in dem vorzüglichsten der drei Werke, das Ganze seiner Ansicht mit Einem Schlag? Immer muß er wieder zurückgehen, nachholen, nachbestimmen; mit dem Absoluten ist ihm noch nicht zugleich auch das Daseyn, und nicht mit diesem zumal die endliche Welt, sondern zu jedem von diesen bedarf es wieder eines besonderen Anlaufs. Wenn die Einfachheit ein Zeichen der Wahrheit ist, so ist die vielfach gebrochene, verschränkte und kleinlich zusammengesetzte Darstellung wenigstens kein Beweis der Wahrheit Fichtescher Lehren, und es wäre ihm in dieser Hinsicht immerhin etwas von jener blinden Naturkraft, die in dem Schwärmer denkt, zu wünschen, so wie, daß ihm wie diesem die Wahrheit des Ganzen sich durch die Erklärung aller Theile aus diesem Ganzen bestätigen möchte (Gr. S. 255).

Was ist es dann also, das ihm allein eigentlich zukommt, und worin er ohne alle Frage ein unübertreffliches Muster ist? Es ist das Talent Worte zu machen, auseinanderzusetzen, wie es die deutsche Sprache treffend bezeichnet. Zweifle nicht, so er selbst etwas begriffen, er macht es dir deutlich bis in seine letzten Zweige und läßt nicht ab; nicht allein dir sagend, was und wie du es zu denken habest, sondern auch, was du dabei etwa denken könntest aber nicht sollest, und dieß bis auf die äußerste Möglichkeit deines Mißverstandes, mit wahrer Selbstaufopferung und Kraft, deren es bedarf, der eignen Langeweile bei dem Geschäft zu widerstehen; ein Wort- und Redekünstler der höchsten Art, ein Meister der Verständlichkeit für alle, es müßte denn jemand das Unglück haben, lange Reden nicht zu verstehen, wie Sokrates.

An sich selbst unlebendig aber und durch keine Rednerkünste zu beleben ist die philosophische Ansicht, die den Gegensatz und Widerspruch mit der Wirklichkeit in sich trägt. Wir haben eben dieß als die Grund-

beschaffenheit der Fichteschen Philosophie nachgewiesen; ihr ist das Ewige nicht zugleich das Wirkliche, und das Wirkliche nicht das Ewige, und wir werden auch in der Folge nur eben diesen inneren Zwiespalt in seinen Verzweigungen erblicken.

Wenn der bloße und von Vernunft verlassene Verstand sich über sich selbst erheben und aus der Beschränktheit und dem Gegensatz herausgehen will, so ist das Höchste, wozu er gelangt, die Negation des Gegensatzes, d. h. die leere unschöpferische Einheit, die ihr Gegentheil nur als etwas Unheiliges und Ungöttliches zu setzen und von sich auszustoßen, keineswegs aber in sich selbst aufzunehmen und so mit sich wahrhaft zu versöhnen vermag. Indem er also die Einheit setzt, läßt er dennoch den Widerspruch zwischen ihr selbst und dem Gegensatz bestehen, und setzt eben darum auch die Einheit selbst nicht wahrhaft. Der Vernunft aber ist der Gegensatz ebenso ursprünglich und wahr als die Einheit, und nur damit, daß sie beide gleicherweise, und selbst als Eines, begreift, erkennt sie die lebendige Identität. Der Gegensatz muß seyn, weil ein Leben seyn muß; denn der Gegensatz selbst ist das Leben und die Bewegung in der Einheit; aber die wahre Identität hält ihn selbst unter sich als bewältigt, d. h. sie setzt ihn als Gegensatz und als Einheit zugleich, und ist so erst die in sich bewegliche, quellende und schaffende Einheit.

Vorzüglich sind es zwei Gegensätze, mit denen sich die Philosophie von jeher beschäftigt hat; der erste der des Erkennens und des Seyns, der andere der des Unendlichen und des Endlichen.

Welches ist zuvörderst das Verhältniß des Seyns zum Erkennen, und umgekehrt? — Nach unserer Ansicht findet in diesem Verhältniß noch überall kein wahrer Gegensatz statt, jene beiden sind unmittelbar, ohne ein höheres Band und an sich selbst, eins.

Das Seyn — jenes allein wahre Seyn, das wir als das Absolute oder Gott erkannt haben — ist, so gewiß es das wahre Seyn ist, so gewiß seine eigne Bekräftigung; wäre es nicht wesentlich Selbstbejahung, so wäre es nicht absolut, nicht ganz und gar von und aus sich selbst.

Hinwiederum ist diese Bejahung des Seyns nichts anderes denn

eben das Seyn selbst. Wäre sie dieß nicht, so wäre sie außer dem Seyn und könnte selbst nicht seyn. So gewiß sie daher wirklich Bejahung des Seyns, d. h. selbst positiv ist, so gewiß ist sie von dem Seyn nicht verschieden und selber das Seyn.

Bejahung des Seyns ist Erkenntniß des Seyns, und umgekehrt. Das Ewige also, da es wesentlich ein Selbstbejahen ist, ist in dem Seyn auch ein Selbsterkennen, und umgekehrt.

Die Einheit zwischen Seyn und Erkennen überhaupt ist sonach eine direkte Einheit, d. h. eine solche, der kein Gegensatz beigemischt ist. Existenz ist Selbstbejahung, und Selbstbejahung ist Existenz. Eins ist ganz gleichbedeutend mit dem andern, und wir haben aus diesem Grunde das Verhältniß beider auch als ein bloßes Verhältniß der Indifferenz bezeichnet. Nur der völlig unwahre Gegensatz einer subjektiven und einer objektiven Welt ist durch sie aufgehoben und gänzlich vertilgt: es folgt nämlich, daß kein Theil der Natur bloßes Seyn, oder ein bloß Bejahtes seyn kann, sondern jeder vielmehr in sich selbst ebenso Selbstbejahung ist wie das Bewußtseyn oder Ich; es folgt, daß jedes Ding, in seinem wahren Wesen gefaßt, mit völlig gleicher Gültigkeit als eine Weise des Seyns und als eine Weise des Selbsterkennens und Selbstoffenbarens betrachtet werden kann. Ein Ding existirt, heißt: es behauptet, es bekräftiget sich selbst; hinwiederum das sich offenbart, ist auch allein, und das sich nicht offenbart, ist nicht.

Eben darum, weil dieser Gegensatz selbst kein reeller ist, kann es geschehen, daß zwischen Systemen, die auch vorzugsweise bloß von dem einen oder dem andern beider Glieder ausgehen, dennoch kein wahrer Widerspruch stattfinde, und je das eine unmittelbar sich in das andere auflösen könne. Der Realismus, geht er nur wirklich vom wahren, nämlich dem absoluten Seyn aus, gelangt auch von selbst zur absoluten Erkenntniß, nämlich zur Selbstbejahung. So der Realismus des Spinoza. Der Idealismus, betrachtet er nur wirklich das absolute Erkennen, nämlich die Selbstbejahung, dringt sicher bis zur Indifferenz derselben mit dem Seyn durch, und löst sich auf in sein Entgegengesetztes. Als einen Idealismus solcher Art hatten wir die Fichtesche Lehre

gedeutet, indem wir das absolute Ich als die absolute Selbstbejahung und demnach als die ewige Form in dem ewigen Wesen betrachteten. Die ausführlichen psychologischen Erklärungen dieses Idealismus durch den Urheber selbst, sein vielfältig bewiesenes Unvermögen in dem Seyn die Selbstbejahung zu sehen, und die hieraus folgende Einschränkung des wahren Lebens und Seyns auf das Ich des Bewußtseyns oder das Subjekt, haben uns überzeugt, daß wir ihm diesen Standpunkt nur geliehen hatten, und daß er die Idee desselben, wenn sie ihm je vorgeschwebt, wenigstens völlig wieder verloren und also nie deutlich ergriffen hatte.

Wir haben Seyn und Erkennen auch entgegengestellt als Wesen und Form; allein auch so ist noch kein wahrer Gegensatz gegeben, denn das Positive in der Form ist selbst nur das Wesen oder das Seyn; und die Selbstbejahung ist so weit noch selbst als bloße, reine Identität begriffen.

Erst mit dieser Indifferenz von Wesen und Form ist auch der Gegensatz; aber sie selbst, die Indifferenz, enthält noch keinen; dieser erste wahre Gegensatz ist dann der der Einheit und Vielheit.

Wie gelangen wir zu diesem Gegensatz? — Eben nur durch die nothwendige Folge der Selbstoffenbarung, die da selber das Seyn ist, und in deren Natur wir nun noch tiefer einzudringen haben.

Ein Wesen, das bloß es selbst wäre, als ein reines Eins (wenn nämlich ein solches, wie wir jetzt annehmen, gedacht werden könnte), wäre nothwendig ohne Offenbarung in ihm selbst; denn es hätte nichts, darin es sich offenbar würde, es könnte eben darum nicht als Eins seyn, denn das Seyn, das aktuelle wirkliche Seyn, ist eben die Selbstoffenbarung. Soll es als Eins seyn, so muß es sich offenbaren in ihm selbst; es offenbart sich aber nicht, wenn es bloß es selbst, wenn es nicht in ihm selbst ein Anderes, und in diesem Anderen sich selbst das Eine, also wenn es nicht überhaupt das lebendige Band von sich selbst und einem Anderen ist.

Wer diesen allgemeinen Satz angreifen wollte, müßte entweder leugnen, daß alles aktuelle Seyn Selbstoffenbarung ist, worüber er sich an das früher Gesagte zu halten und den Beweis zu führen hätte, daß es ein anderes reales Seyn gibt als eben in der Selbstoffenbarung;

oder er müßte behaupten, daß ein reines bloßes Eins, in dieser seiner abstrakten Einheit, sich selbst offenbar werden könne, welches er zu beweisen hätte. Solange er nicht entweder diesen oder den ersten Beweis geführt, so lange bleibt unser allgemeiner Satz bestehen, daß das, was als Eins ist, oder existirt, in dem Seyn nothwendig ein Band seiner selbst und eines Anderen sey.

Dieses Andere (um unsern Satz näher zu bestimmen), was ist es denn nun? Wo kommt es her und wozu soll es seyn? Es ist ja nur durch das Band der Existenz des Einen; also nicht außer dem Einen; es kann also von diesem Einen nicht verschieden, sondern selbst nur das Eine seyn, aber als ein Anderes. Ferner, es kann auch nicht erst zu dem Einen hinzukommen, oder werden, denn es gehört ja zu der Existenz des Einen, und ist also mit diesem (seyenden) Einen schon selbst da, und nichts außer ihm.

Wir können sonach unsern obigen Satz jetzt bestimmter so ausdrücken, daß, was als Eines ist, in dem Seyn selbst, nothwendig ein Band seiner selbst als Einheit, und seiner selbst als des Gegentheils, oder als Vielheit seyn müsse, und daß dieses Band eines Wesens als Eines mit ihm selbst, als einem Vielen, eben selber die Existenz dieses Wesens sey.

Wir wollen versuchen, diesen Satz durch einige Beispiele deutlich zu machen, jedoch mit der ausdrücklichen Bestimmung, daß niemand etwa diese Beispiele als unsere Beweise ansehen wolle. Wir haben unsern Satz ganz allgemein und in der größten Schärfe bewiesen, und wir sehen nicht ein, was gegen ihn in dieser Gestalt vorzubringen wäre: alle hier möglichen Beispiele sind nur einzelne Fälle jener allgemeinen Identität von Einheit und Vielheit. — Du betrachtest also z. B. ein körperliches Ding, und, siehst du es nicht etwa an als ein Aggregat von gewissen nicht weiter theilbaren Körperchen (in welchem Fall wir dir überhaupt nicht verständlich werden können), so betrachtest du diesen Körper ohne Zweifel als eine Einheit, als eine schlechthin untheilbare und identische Position. Aber er würde als das bloße Eins, das er ist, nicht sich selbst offenbar seyn, wenn er nicht in sich selbst einen Widerhall dieser Einheit hätte, und als Eins zumal Vieles wäre, und

eben dieses, daß er als das Eins das Viele und als das Viele das Eins von sich selbst ist, nennst du die Existenz, das Seyn dieses Körpers, und da nur das Seyn eines Dings das Positive und Wahre desselben ist, so betrachtest du als das Positive und Reelle in dem Körper nicht das Eins als das Eins und nicht das Viele als das Viele, sondern eben nur das Band, kraft dessen er als das Erste auch das Andere ist, und umgekehrt. — Du hast ferner den Begriff einer Pflanze. Was wäre nun die Pflanze ohne die Zweige, Blätter und Blüthen, die sie treibt? Nichts; ein bloßer verborgener Begriff: weder lebendig, noch wirklich. Du setzest also ihre Lebendigkeit darein, daß sie als das Eins oder als die untheilbare Position, die sie ist, zumal ihre Zweige ihre Blätter, ihre Blüthen ist; d. h. darein, daß sie die absolute Identität von sich selbst als Einheit und einer Vielheit ist, die doch wiederum nur sie selbst ist als Vielheit angeschaut. Ebenso die Erde; du betrachtest sie als etwas, das in sich absolut, ein Welt-Körper ist, weder vermöge der bloßen Einheit ihres Begriffs noch vermöge der Vielheit der zu ihr gehörigen Dinge; in beiden würdest du nicht ihr wahres Wesen sehen; ihr wahres Wesen erkennst du allein in dem Band, kraft dessen sie ihre Einheit ewig als die Vielheit ihrer Dinge, und hinwiederum diese Vielheit als ihre Einheit setzt. Du stellst dir auch nicht vor, daß es außer dieser Unendlichkeit von Dingen, die in ihr befindlich sind, noch eine andere Erde gebe, welche die Einheit dieser Dinge ist, sondern dasselbe, was die Vielheit ist, dasselbe ist auch die Einheit, und was die Einheit ist, dasselbe ist auch die Vielheit, und dieses nothwendige und unauflösliche Eins der Einheit und Vielheit selbst in ihr nennst du ihre Existenz.

Haben wir nun unsern allgemeinen Satz sowohl bewiesen als hinlänglich erläutert, so wird die bestimmte Anwendung desselben jedem ohne Schwierigkeit einleuchten.

Existenz ist das Band eines Wesens als Eines mit ihm selbst als einem Vielem. Aber ist denn eine Existenz? — Die ewige Antwort auf diese Frage ist Gott, denn Gott ist, und Gott ist das Seyn selbst. Die göttliche Einheit ist von Ewigkeit eine lebendige, eine wirklich

existirende Einheit; denn das Göttliche ist eben das, was gar nicht anders denn wirklich seyn kann. Aktuelle wirkliche Einheit ist sie aber nur in und mit der Form. Das Wesen gebiert sich also ewig in die Form, und ist ewig, durch sich selbst, geboren in die Form, welche die Selbstoffenbarung in ihm selber ist, ohne einiges Heraustreten aus ihm selber; denn seine Selbstoffenbarung ist seine Existenz; es müßte also, wenn es in jenem aus sich heraustråte, in seiner Existenz außer sich selbst seyn und sich selbst entfremdet werden, welches ohne Zweifel die Ungereimtheit aller Ungereimtheiten ist; insbesondere da das Ewige oder Gott eben das ist, dessen Wesen in der Existenz besteht. — Es (das Wesen) offenbart sich aber als die Einheit im Gegentheil, womit denn auch das Gegentheil, nämlich das Viele ist, aber nur ist durch dasjenige, wodurch es nicht das Viele ist, sondern vielmehr das Eine in dem Vielen, nämlich durch das Band der sich offenbarenden, d. h. existirenden Einheit mit ihm selbst. Hier, in dem zuletzt Gesagten, liegt der tiefste und klarste Aufschluß, der für jeden, der ihn gefaßt hat, alle Schwierigkeiten aus dieser Lehre entfernt. Nämlich, was ist denn nun eigentlich vermöge jenes Bandes der Existenz? — Das Viele als das Viele? Keineswegs; dieses kann ewig nicht seyn, sondern ewig ist in ihm nur das Eine; da aber auch dieses Eine nicht als das Eine existirt, sondern nur insofern es als das Eine das Viele ist, so existirt wahrhaft weder das Eine als das Eine noch das Viele als das Viele, sondern eben nur die lebendige copula beider, ja eben diese copula ist allein die Existenz selbst und nichts anderes. — Oder ist nun etwa im Gegentheil das Viele überhaupt nicht, und ein völliges Nichtseyn? Nein, denn es ist nur nicht als das Viele, aber es ist als das Eine in dem Vielen. So kann man z. B. von den materiellen Dingen nicht als von den Vielen sagen, daß sie sind, aber die Schwere, als das Eine in diesem Vielen, ist, und mit der Schwere sind auch die Körper, aber sie sind nicht als die Vielen. — Kommt ferner die Vielheit zu der göttlichen Einheit hinzu, oder in sie hinein? Ebensowenig; denn die Vielheit in der Identität mit der Einheit angeschaut ist nichts anderes als eben die Existenz dieser Einheit selbst und von ihr gar nicht

verschieden. Oder gibt sich Gott selbst die Vielheit und bringt er sie hervor? Er giebt sie sich nicht; denn Existenz ist das Band eines Wesens als Eines und desselben Wesens als eines Vielen: Gott aber ist eben die Existenz selbst, und nichts anderes, denn die Existenz; er ist also wesentlich das Band des ewigen Wesens als Eines und desselben ewigen Wesens (seiner selbst) als Vielen, und er ist nichts wie dieses Band; und hinwiederum dieses Band ist in ihm selbst das Göttliche, das Absolute im Absoluten; denn es ist die wesentliche Existenz selbst, d. h. Gott. — Jeder andere Begriff des Absoluten wäre ein bloßer Verhältnißbegriff, z. B. der gewöhnliche Begriff des Unendlichen, welchem das Endliche oder die Dinge entgegengesetzt werden. — Oder könnte wohl von einem Hervorbringen der Vielheit durch die Einheit geredet werden, da doch die Vielheit nur durch das Band, also nur mit der Einheit zumal, und weder vor noch nach ihr zu seyn vermag. — Noch trauriger sind allerdings die Vorstellungen von einer Spaltung der ursprünglichen Einheit, weil sie beweisen, daß die, welche sie hegen, in der That die Vielheit als die Vielheit wollen, und meinen, daß sie sey; da doch mit der Vielheit dennoch die Einheit bleibt und nichts gespalten ist; welches eben den wesentlichen Unterschied macht von allen Reflexionstheorien, die das Problem so fassen, als hätten sie eine Spaltung zu erklären, da es doch gar keine solche gibt, und mit der Vielheit nur die Einheit besteht.

In dieser lebendigen Identität nun hast du zumal den Widerstreit oder das Leben, und die Einheit oder die Sänftigung des Lebens. Den Widerstreit; denn die Einheit ist in der Vielheit als in einem ewigen Gegenwurf ihrer selbst bejaht; die Einheit, denn die stille Einigkeit des Wesens bricht durch den Gegensatz oder die Vielheit und macht nur in diesem Durchbrechen auch ihn selbst und zugleich sich offenbar. Das Wesen gebiert sich in der Form, und gibt in dieser Geburt nur sich selbst, d. h. die Einheit, zur Frucht: es hat den Gegensatz ewig und ursprunglos in sich; aber, nur die ursprüngliche Eintracht seiner Selbstgleichheit in ihm offenbarend, tritt es aus ihm als Allheit oder absolute Totalität hervor. Hinwiederum wird auch der durch das Wesen

beruhigte Gegensatz, oder die Form, in das Wesen verklärt, und selbst wesentlich in ihm, also, daß das Eine die Allheit, und die Allheit das Eine ist, und so erst die Existenz κατ' ἐξοχήν, die Existenz aller Existenz vollendet hervorbricht.

Dieses dem Begriff nach ewige in-einander-Scheinen des Wesens und der Form ist das Reich der Natur, oder der ewigen Geburt Gottes in den Dingen und der gleich ewigen Wiederaufnahme dieser Dinge in Gott, so daß, nach dem Wesentlichen betrachtet, die Natur selbst nur das volle göttliche Daseyn ist, oder Gott in der Wirklichkeit seines Lebens und in seiner Selbstoffenbarung betrachtet.

Dieses ewige Band der Selbstoffenbarung Gottes, dadurch das Unendliche das Endliche, und hinwiederum dieses in jenem aufgelöst ist, ist das Wunder aller Wunder, nämlich das Wunder der wesentlichen Liebe (welche allein durch den Gegensatz zur Einheit mit sich selbst bringt), oder das Wunder der Lebendigkeit und Wirklichkeit Gottes; aber es ist darum nichts Unbegreifliches, sondern durch sich selbst klar wie der sonnenhelle, lebensvolle Tag, ob es gleich den meisten das unbegreiflichste dünkt, daß Gott in der That lebendig und wirklich, und nicht todt sey, da ihnen vielmehr das Gegentheil als der Abgrund aller Unbegreiflichkeit erscheinen müßte. Sie erstaunen recht eigentlich darüber, daß nicht nichts ist, und können sich gar nicht satt wundern, daß wirklich etwas existirt. Da meinen sie dann, weil *sie* nicht begreifen können, wie Gott das All begreife und selbst wesentlich das All sey, ihn zu ehren dadurch, daß sie alle Existenz von ihm hinwegnehmen, ihn zu einer reinen Einheit läutern, in der ja kein Gegensatz seyn darf, weil Gott sich etwa nicht dagegen retten könnte und getrübt werden möchte; und halten es für Philosophie und für Frömmigkeit, wenn sie ihm nachher mühselig zur Existenz verhelfen, und ihn aus seiner traurigen Einförmigkeit durch *ihre* Reflexion oder ihr absolutes Bewußtseyn heraustreten lassen.

Jenes Wunder des Daseyns, oder das göttliche Leben, als ein aktuelles und im vollsten Sinn wirkliches erkennen, heißt allein *Wachen*; alles andere ist Traum, Bild oder völliger Todesschlaf; ist Wissenschaft weder Gottes noch der Dinge; denn wie möchte Gott erkannt

werden ohne das, dessen Fülle er in seiner Existenz ist, oder wie die Dinge ohne das, das ihre Fülle ist.

Die gegebene Ansicht enthält auch die Erklärung der Endlichkeit ganz und vollständig, und es bedarf dazu keines neuen oder zweiten Principiums; denn wir sind nicht gemeint, die Endlichkeit, wie sie den Träumenden oder Irrenden vorschwebt, noch besonders abzuleiten, sondern allein die wirkliche Endlichkeit.

Ist das Band die lebendige Ineinsbildung des Einen mit dem Vielen, so ist nothwendig mit dem Band zumal auch das aus Einheit und Vielheit Einsgewordne; und da dieses eben selbst erst das reale Viele ist, so ist das Band, wenn es überhaupt ein Band der Einheit und Vielheit ist, nothwendig auch wieder die copula von sich selbst und dem aus dem Einen und Vielen Verbundenen; und dieses Band erst ist die wirksame und ganz und gar reale absolute Identität. — Was ist denn nun aber jenes Verbundene? Soweit es nur selbst reell ist, ist es in der Einheit mit dem Band und selbst das Band, und soweit es nicht in der Einheit mit ihm und nicht es selbst ist, kann es auch überhaupt nicht seyn. Ist also in dem Verbundenen nur seine Einheit mit dem Bande selbst das Lebendige und Wirkliche, so wird auch nur diese, keineswegs aber wird das Verbundene als das Verbundene angeschaut, und es gibt ein solches weder an sich noch selbst in der wirklichen Anschauung. — „Aber ich sehe doch wirklich die Materie als ein im Raum ausgedehntes Vieles, Theilbares, Eingeschränktes." — Dieß eben, antworte ich, ist der Grundirrthum, nämlich die Vorstellung, daß du dieß sehest. Du magst mich ebenso gut versichern, daß du die Flecken in der Sonne siehst, da du doch eigentlich nur dein Nichtsehen zu einem Sehen machst. Du schaust, auch ohne daß du es weißt und willst, ewig nur die Einheit des Verbundenen mit dem Band, d. h. das Band selbst an; alles Uebrige aber magst du bloß denken oder imaginiren, keineswegs aber in Wahrheit erblicken.

So, um das Beispiel von dem herzunehmen, was unserer bisherigen Betrachtung am nächsten liegt, das Viele als das Viele ist auf keine Weise sichtbar; denn es wird gesehen, nur insofern es beleuchtet

ist von dem Einen, d. h. nur sofern es nicht Vieles ist. Als Vieles kannst du es nur denken, und es ist als solches lediglich dein Denken, keineswegs aber das Wirkliche oder das Seyn, welches nur Eines ist. Es ist auch nicht einmal dein nothwendiges Denken, sondern einzig dein freies und willkürliches; und es liegt bloß an dir selbst, wenn du nicht das Positive des Vielen und eben darum es selbst als Eines zu sehen glaubst.

Da jenes Denken wesentlich ein Absehen von dem Reellen und daher eigentlich ein Imaginiren ist, so kann es keine andere als lauter unwesentliche Eigenschaften zum Produkt geben. Eine solche ist eben die Vielheit; denn sie thut nichts zu dem Positiven hinzu, und läßt das Reelle gänzlich unberührt. Das Seyn ist wesentlich gleich dem Seyn; denn die reine Position kann von der reinen Position nicht verschieden seyn. Das Seyn als Seyn kann sich daher auch nicht außer dem Seyn befinden; betrachtest du demnach die Vielheit und das Außereinander, so betrachtest du nicht das Seyn, und siehst du das Seyn, so siehst du eben deßhalb die Vielheit und das Außereinander nicht.

Diese ihrer Natur nach unreellen, das Positive gar nicht angehenden Bestimmungen, welche bloß ein falsches Denken macht, hat man denn von jeher zu Mängeln der Dinge gemacht; Leibniz selbst ist diesem Mißgriff nicht völlig entgangen; dem Fichteschen Philosophiren war es vorbehalten, sie zu wirklichen und nothwendigen Schranken zu machen.

Wie es sich mit dem Vielen überhaupt verhält, ebenso auch mit der Materie. Das Verbundene in seiner Abstraktion von dem Band ist die unscheinbare Materie, das eigentliche μὴ Ὄν der Alten, von dem eben deßhalb weder, daß es ist, ausgesagt, noch überhaupt wahrhaft geredet werden kann. Das, wodurch die Materie ist, und wodurch sie eben darum auch sichtbar ist, ist ihre Einheit mit dem Band; versichere so hoch und theuer, als du willst, daß du sie in der That nur als ein Todtes sehen könnest, du irrst; du siehst schon von selbst nur das Lebendige in ihr, weil dieses allein ist; das Uebrige bildest du dir bloß ein zu sehen, und siehst es nur so zuletzt wirklich, wie innere Phantasmen bei kranker Einbildungskraft endlich zu äußern Anschauungen werden. Was wir dir im Gegentheil anmuthen, nämlich das Leben der

Materie und eines jeden Theils derselben zu erkennen, muthen wir dir nicht an als etwas, das du im Denken erfassen sollest: vielmehr von eben diesem deinem bildlichen Denken sollst du erlöst werden, und wieder eingehen in die ursprüngliche Einfalt des Sehens und des Sinnes, welcher selbst nur die unmittelbare, gleichsam magische Empfindung des Innern und Positiven und das Band deines eignen Wesens mit demselben ist. Nicht das Leben der Natur selbst, auch nicht dein wahrer ursprünglicher Sinn ist verschlossen; der eigne innere Geistes- und Herzenstod verhüllt und verschließt dir beide. Das wirkliche Sehen des Lebendigen kann allerdings nicht bemerkt werden in jenem tölpischen oder auch hochmüthigen Wegfahren über die Dinge; es gehört dazu der Zug innerer Liebe und Verwandtschaft deines eignen Geistes mit dem Lebendigen der Natur, die stille, nach der Tiefe dringende Gelassenheit des Geistes, damit das bloß sinnliche Anschauen zu einem sinnigen werde.

Die Materie kann als solche, oder das Verbundene kann als das Verbundene, nicht seyn; da aber gleichwohl mit dem Band das Verbundene nothwendig ist, so setzt es das Band auch nothwendig, d. h. es setzt oder bejaht sich selbst in ihm; aber es selbst, das Verbundene als das Verbundene, setzt es als ein nie für sich Seyendes, sondern als ein immer Verändertes, nie Bleibendes, stets wieder Erschaffenes und wieder Vernichtetes. Indem es selbst gegen das Band als ein Nichts ist, wird es eben dadurch lebendig, denn es nimmt die Idee oder das Band auf: wie das belebte Auge lebendiger ist in dem Maß, als nicht es selbst, sondern die innere Freudigkeit aus ihm leuchtet. Indem das Band sich in ihm bejaht, scheint es das Verbundene zu setzen; da es aber dasselbe nicht als es selbst und an sich bejaht, so wird in demselben Akt das Gesetzte wieder vernichtet; und in diesem Wechsel von Entstehen und Vergehen entfließt das Verbundene, als ein Spiel der ewigen Lust sich selbst zu bejahen: das Ewige aber ist und sein Seyn ist der Wechsel, und dieser Wechsel (dem Positiven nach betrachtet) ist sein Seyn. Es ist abermals Irrthum, wenn du das Entstehen und Vergehen als solche zu sehen glaubst, da sie nothwendig unsichtbar sind; du siehst bloß das Seyn, d. h. das Ewige; für dein wahres, d. h.

wirkliches Sehen ist also der Wechsel als das Seyn, und das Seyn als der Wechsel, und es ist nur Geistesträgheit, wenn du die Zeit nicht als die Ewigkeit und die Ewigkeit nicht als die Zeit zu sehen dir bewußt bist. Denn das, was du die Zeit nennst, ist dem Wesentlichen nach nur die Ewigkeit, wie das, was du das Verbundene nennst, dem Positiven nach nur das Band ist. Eine Zeit und Zeiten, als solche, magst du wohl denken; sehen, wenn du siehst, nur die Eine, immer ruhende Ewigkeit. Jeder Augenblick der Zeit ist dem Reellen, d. h. Anschaubaren, nach, sie selbst, ganz und untheilbar; und so du nicht sie, die Ewigkeit, in dem Augenblick schautest, so würdest du überall nichts schauen, und der Augenblick selbst würde völlig unerfüllt seyn.

Entstehen und Vergehen, sagten wir, sind an sich, oder dem Positiven nach betrachtet, selbst nur das Seyn. Das Seyn eines jeden Dings ist aber seine Einheit mit dem Bande. Jedes Dinges Band mit Gott ist nun nothwendig ein ewiges, so gewiß Gott selbst ewig ist; und jedes Dinges Einheit mit seinem Bande ist gleichfalls eine ewige; und so ist jedes Ding durch das Band selbst ewig und lebt in seinem Bande mit Gott, und nichts stirbt dem wahrhaft Reellen nach, es müßte denn Gott selbst sterben.

Wer der bisherigen Darstellung mit einigem Verständniß gefolgt ist, hat von selbst bemerkt, daß diese Ansicht auch eine von den bisherigen ganz verschiedene Theorie der Erkenntniß in sich schließt; und wir fügen über diese, der in der Folge anzustellenden Vergleichung wegen, nur das Wesentliche bei.

Zuvörderst diese Ansicht lehrt: daß wir recht eigentlich die Dinge an sich anschauen, ja daß diese das einzig Anschaubare sind, keineswegs aber das, was nicht an-sich ist, als welches bloß gedacht oder imaginirt wird. Eben aus diesem Grunde leugnet sie alle Erkenntniß a priori, schlechthin und durchaus; denn was von Kant und Fichte so benannt worden, nämlich die angebliche Erkenntniß durch Verstandsbegriffe, ist ihr keine nothwendige, sondern eine bloß angenommene und wieder abzulegende Denk- und Betrachtungsweise, die nicht einmal im Subjekt einen absoluten Grund hat, und lediglich das Produkt eines von dem

Wahren absehenden, d. h. nicht-anschauenden, Denkens ist. Die Vernunfterkenntniß ist aber auch keine Erkenntniß a priori; denn für diese existirt nichts, zu dem sie sich als das Prius verhalten könnte. Das Posterius müßte die Wirklichkeit seyn; allein das Ewige, dessen Erkenntniß Vernunft ist, ist auch das Wirkliche ganz und vollkommen, so daß kein anderes Wirkliches außer ihm ist.

Das Verhältniß dieser Ansicht zur Erfahrung, als Erkenntniß, kann eben deßhalb kein Verhältniß der Entgegensetzung, sondern nur das einer ursprünglichen, innern Einheit seyn. Der Gegensatz, in dem beide erscheinen, ist selbst ein bloßer der Erscheinung, d. h. ein solcher, der nicht im Wesen beruht, und bestimmt ist zu verschwinden. Es ist ein Gegensatz der Richtung bei vollkommener Gleichheit innerer Absicht. Die Naturphilosophie stellt in der Natur unmittelbar das Positive dar, ohne Rücksicht auf das andere, z. B. den Raum und das übrige Nichtige. So sieht sie in dem Magnet nichts anderes als das lebendige Gesetz der Identität; das im Raum ausgesprochene, aber auf keine Weise von ihm getrübte, A=A. Ebenso erkennt sie in dem Körper nur die entfaltete Copula, als Schwere, als Cohäsion u. s. w.; den Körper selbst aber lediglich als das Gefaßte dieses entfalteten Bandes, das ohne dieses in nichts zerfiele. — Eben dieses göttliche Band aller Dinge nun, eben diesen in der Schale der Endlichkeit verschlossenen und in ihr allein quellenden und treibenden Lebenskeim sucht auch die Empirie zu Tage zu fördern. Sie bringt, wo sie sich ihres Thuns bewußt ist, oder auch, geleitet von einem glücklichen Instinkt, von dem Verworrenen zu der Einheit, das Seyende nicht unmittelbar erkennend, sondern auf alle Weise alles abzusondern strebend, das nicht wesentlich ist, um so zu dem Wesentlichen zu gelangen. Hätte sie diesen Zweck je vollkommen und allseitig erreicht, so würde ihr Gegensatz mit der Philosophie, und mit diesem die Philosophie selbst als eine eigne Sphäre oder Art der Wissenschaft, verschwinden. Dann wäre wahrhaft nur Eine Erkenntniß; alle Abstraktionen lösten sich auf in die unmittelbare freundliche Anschauung; das Höchste wäre wieder ein Spiel und Lust der Einfalt, das Schwerste leicht, das Unsinnlichste das Sinnlichste, und der Mensch

dürfte wieder frei und froh in dem Buch der Natur selbst lesen, dessen Sprache ihm durch die Sprachenverwirrung der Abstraktion und der falschen Theorien längst unverständlich geworden ist.

Wie verhält sich nun zu dieser ganzen Ansicht die gegenwärtige Fichtesche, und welche Auflösung hat dieselbe für die so eben von uns behandelten Grundaufgaben der Philosophie?

Die Beantwortung dieser Frage ist eben nicht leicht. Nicht als ob es Hr. Fichte an der äußersten Deutlichkeit und Ausführlichkeit hätte fehlen lassen; sondern, weil seine Aeußerungen in den drei Schriften, auf welche wir uns hier beziehen, sich keineswegs gleich bleiben, und der Verfasser der E. B. von dem der Anweisung zum s. L., und wieder der Verfasser der ersten Vorlesungen in dieser Schrift von dem der letzten wesentlich verschieden sich zeigt. Es gibt hier kein Mittel, als die ganze Tonleiter seines Philosophirens mit ihm selbst durchzugehen, welches noch den zufälligen Vortheil gewährt, zu zeigen, daß der letzte Punkt der Einsicht, bis zu welchem die jüngste der drei Schriften geht, von ihm erst im Fortgang des Schreibens errungen worden, daß der Anfang dieses angeblichen Ganzen noch keineswegs das Ende abgesehen, das Ende dagegen den Anfang vergessen hat.

„Es ist zuvörderst ein Seyn, schlechthin von und aus sich selber, als Eins und als in sich unwandelbar und unveränderlich; und zu oder von diesem Seyn giebt es ein Daseyn (wie beide zusammenhangen, bleibt hier vorerst noch unentschieden); dieses Daseyn des Seyns ist in seiner tiefsten Wurzel Bewußtseyn oder Wissen, und umgekehrt, das Bewußtseyn des Seyns ist die einzig mögliche Form oder Weise des Daseyns des Seyns" (s. L. S. 80. 83. 96).

Es ist dieß der klarste Punkt der jetzigen Fichteschen Ansicht, von welchem wir eben deßwegen ausgehen wollen. Vorerst ist hier das Wissen und Bewußtseyn, auch als absolutes Wissen, reines Bewußtseyn, nicht mehr das Unbedingte, sondern nur das Daseyn zu dem Seyn, und dem Seyn, oder Wesen, untergeordnet, als die Form, gerade so, wie auch wir es in seinem Verhältniß zum Wesen bezeichnet haben (man s. die Aphorismen in der Zeitsch. f. sp. Physik II, 2, §. 18. f. [IV, S. 122]).

Das Seyn ist hier das, was uns die reine Copula des Selbsterkennens oder Selbstbejahens, als Copula aufgefaßt, ist; das Wissen dagegen dieselbe Copula, angeschaut in der Form, wie in dem Satz A=A sowohl auf das Wesen als auf die Form reflektirt werden kann. So weit wäre also die obige Deutung des Fichteschen Idealismus, die man in dem letzten Theil des Bruno (von S. 208 an [IV, S. 301]) vollständig ausgeführt findet, utiliter acceptirt; und wie dort von dem absoluten Erkennen oder Ich unter andern gesagt wird [§. 327]: es ist die Form aller Formen, der dem Absoluten ewig eingeborne Sohn, nicht verschieden von seinem Wesen, sondern dasselbe; nur durch ihn gelangt man zu jenem, und die Lehre, die aus diesem ist, ist dieselbe: die aus jenem ebenso ist auch bei dieser neuen Revision des Fichteschen Systems aus dem Vater der Sohn geworden; jene mit dem Seyn gleich ewige Form des Wissens ist der λόγος des Apostel Johannes, und es wird durch diese speculative Entdeckung, nach Herrn Fichtes Meinung, das erste Licht über jenen dunkeln Anfang seines Evangeliums verbreitet.

Nun entsteht aber die Frage: was ist denn jenes Wissen, Bewußtseyn, oder sich-Fassen, wie es Hr. Fichte gleichfalls nennt, — diese dem Seyn einzig mögliche Form, da zu seyn, was ist sie selbst, welche Bedeutung kommt ihr zu? Ist sie die Selbstbejahung, als absolute, allgemeine und unendliche Form aufgefaßt? Hr. Fichte erklärt sich hierüber deutlich. Jenes Wissen muß, sich selber gegenüber, ein absolutes Seyn setzen und bilden, von dem es selbst das bloße Da-seyn, (d. h. das bloße Wissen) sey — es muß sich selbst dem absoluten Seyn gegenüber vernichten und so den Charakter des bloßen Bildes, der Vorstellung annehmen (S. 84). — Dieses Wissen also, d. h. diese Reflexion, welche sich selbst, als Wissen, von dem Seyn abstrahirt, (denn wie sollte sie es sonst sich gegenüber setzen?) und damit das Seyn selber als ein Abstraktum ihrer selbst (nicht mehr als Seyn, das zumal Daseyn ist) setzt — diese Reflexion, die sich selbst zu einem bloßen Bilde, einer Vorstellung, des Seyns macht, und somit diesem als ein Subjektives gegenüber tritt — diese Reflexion, mit Einem Wort, welche ganz den wohlbekannten Charakter der individuellen Fichteschen

Reflexion an sich trägt, soll die unmittelbare, ewige Form des göttlichen Wesens, der λόγος selber seyn. Leider ist dieser Logos nicht ein Menschgewordener; sondern ein ursprünglich nur menschliches Wissen, und zwar ein gar sehr individuell-menschliches, nämlich ein Fichtesches. Es ist nicht das in dem ganzen Universum lebende Wissen und Selbstbejahen, von dem das subjektive Wissen selbst nur eine besondere Potenz und Weise ist, sondern es ist eben dieses subjektive, beschränkte Wissen selbst; — das Wissen oder auch Wir selber ist das göttliche Daseyn (S. 115); und es ist ganz folgerecht, wenn in den E. V. von der Darstellung des göttlichen Seyns unmittelbar zu dem Schluß übergegangen wird: also allein das menschliche Geschlecht ist da!

Woher weiß aber Herr Fichte, daß nur wir das Wissen sind, und daß überall sonst kein Wissen ist als in uns? Etwa daher, daß das Wissen nur als unseres unmittelbare Thatsache des Bewußtseyns ist? So müßten wir also überhaupt nichts erkennen als solche Thatsachen unseres Bewußtseyns. In seinem allgemeinen Ausdruck ist das Bewußtseyn ein sich-selbst-Fassen; das Wissen — wenn es nämlich nicht gleich als ein bloß subjektives aufgefaßt werden soll, dem ein Seyn entgegensteht — mit Einem Wort das Wissen in seiner Absolutheit ist Selbstbejahung. Woher ist Hrn. Fichte bewußt, daß ein sich-Fassen, sich-Bejahen nur in unserm Bewußtseyn vorkommt? Etwa weil Er (wie wir zugeben) es sonst nirgends hat finden können? Dagegen haben wir es allerwärts, und soweit nur ein Seyn ist, gefunden und nachgewiesen, und wir denken, daß unsere Behauptung, abgesehen von ihren Beweisen, vor der Hand wenigstens so viel gelten müsse als die seinige, die er bloß faktisch aufstellt, als wäre noch niemanden eingefallen daran zu zweifeln, und als verstünde sich bei jedermann von selbst, daß ein Wissen, ein sich-Fassen, sich-Bejahen lediglich im bestimmten menschlichen Bewußtseyn wohne.

Aber selbst in dem Fall, daß das Wissen wirklich nur im Menschen lebte, wäre auch dieses dem Menschen eingeborne Wissen noch keineswegs jenes, das sich dem göttlichen Seyn gegenüber selbst vernichtet und als bloßes Bild, bloße Vorstellung, setzt; ein solches Wissen, das bloß Bild ist eines Seyns, gibt es nur für die untergeordnetste und

gemeinste Reflexion. Sonst beschied sich Herr Fichte, daß diese schlechte Reflexion, welche das Seyn sich gegenüber als ein Objekt setzt, nur unsere Reflexion sey, und keine weitere Ansprüche machen soll, als eben unsere zu seyn: jetzt macht er sie göttlich, und setzt sie in Gott als die ewige Form, als Gottes Da-seyn, außer dem er kein anderes hat. Gott würde daher, wenn etwa diese Reflexion einmal aufgehoben würde, oder, wie Herr Fichte späterhin angibt, sich selbst vernichtete, Gefahr laufen, auf einmal gar nicht mehr da zu seyn, und würde lieber gleich anfangs gar nicht als so schlechter und prekärer Weise da seyn wollen. Wenn Hr. Fichte die höhern Formen einer seitdem aufgegangenen Philosophie etwa nur dazu benutzen will, das, was er sonst bloß als eine Beschaffenheit seiner Reflexion kannte und selbst für nichts anderes hielt, in Gott hineinzutragen und zu dessen Da-seyn zu machen, so wäre ihm besser, er wäre in seiner vorigen Abgeschiedenheit und seligen Unbefangenheit geblieben, in der er die Bekenntnisse seines Geisteszustandes doch nur für Schilderungen des menschlichen Geistes überhaupt ausgab.

Ein solches Wissen, als das eben beschriebene, kann denn natürlich mit dem Seyn nicht an sich selbst eins seyn; es ist ihm vielmehr entgegengesetzt, als bloßes Daseyn oder Wissen; wir haben demnach zwei Absoluta, ein Seyn als absolutes, von dem das Wissen oder Erkennen negirt ist, und ein Wissen, das als Wissen gleichfalls ein absolutes, von dem aber das Seyn negirt ist. Das Seyn hat aber doch eine Priorität vor dem Wissen; denn dieses ist nur das Da-seyn zu dem Seyn, sonach (gegen alle frühere Behauptung) untergeordnet einem von ihm, als Wissen, unabhängigen, ihm vorstehenden und vorausgesetzten Seyn.

Nach unserer Einsicht ist weder das Wissen von dem Seyn, noch das Seyn von dem Wissen abhängig; sondern das Wissen ist eben das Seyn selbst, und das Seyn das Wissen (in jener höhern Bedeutung der Selbstbekräftigung). Wir erkennen es als die größte Ungereimtheit, das Wissen zu dem Seyn erst hinzukommen zu lassen, oder nach ihm zu fragen als einem hinzukommenden, als könnte das ein Seyn heißen, das nicht Selbstoffenbarung ist, oder als könnte das lebendige Seyn etwas anderes seyn, denn Selbstbejahung.

Da Seyn und Wissen, oder, in dem höheren Ausdruck, Seyn und Daseyn nicht ein und dasselbe seyn können, und doch beisammen sind: so entsteht somit die Frage nach ihrem Zusammenhang. — Nach den Erl. V. ist dieser ganz einfach: das zuvor in sich selbst aufgegangene und gebliebene Seyn tritt heraus und ist nun da — und dieses sein Daseyn oder äußere Existenz ist die Welt (des menschlichen Bewußtseyns, wie in den übrigen Schriften bestimmt wird). Mit andern Worten: es wird im ersten Princip eine reine Einheit gesetzt; aber diese ist leer; um lebendig zu werden, muß sie aus sich selbst herausgehen, d. h. sich selbst als die eben gesetzte Einheit wieder aufheben. Nach der Anw. z. s. L. S. 79 ist das Seyn eine in sich selbst abgeschlossene und absolut unveränderliche Einerleiheit (der bekannte Reflexionsbegriff an die Stelle der absoluten Identität gesetzt). Dieses Seyn ist aber noch keineswegs ein Daseyn, eine Aeußerung und Offenbarung seiner selbst (Ebendas.); mit andern Worten das Seyn, das ich als reine Einerleiheit bestimmte, und als das absolute zu setzen meinte, ist leider nur eine Abstraktion, die ich gemacht habe; es ist ein Seyn, das außerdem noch dazuseyn bedarf, d. h. ein Seyn, das noch kein Seyn ist. Diese Unterscheidung — des Seyns und des Daseyns, als zwei völlig entgegengesetzter und gar nicht unmittelbar miteinander verknüpfter Gedanken ist von der größten Wichtigkeit (S. 80); und wird deshalb an der bewußten Wand noch insbesondere deutlich gemacht, welcher in dem Urtheil: die Wand ist, ein Seyn außerhalb ihres Seyns zugeschrieben wird (S. 81); die gemeine Denkart macht freilich diese Reflexion nicht; sie ist etwas gar Höheres, nämlich die oben bemerkte Ungereimheit aller Ungereimtheiten, das Wesen im Seyn außer sich selbst seyn zu lassen: eine Ungereimtheit, zu der sich allerdings nur die Abstraktion des reflektirenden Verstandes erheben kann, die aber auch in allen Reflexionstheorien so gleich am Eingange liegt, daß man nicht begreift, wie sie hier als eine neue Entdeckung angekündigt werden mag. In der folgenden Stunde dieser Vorlesungen heißt es dann: Gott sey unter andern auch da (d. h. er habe unterschiedliche Eigenschaften, unter diesen aber auch die ganz besondere

und fast seltsame dazuseyn); alles aber, was er sey, das sey er von und durch sich selbst; also sey er auch da durch sich selbst; „der ganze in der vorigen Stunde aufgezeigte Unterschied zwischen Seyn und Daseyn und der Nichtzusammenhang beider zeigen sich also hier als nur für uns, und nur als eine Folge unsrer Beschränkung seyend, keineswegs aber als an sich und unmittelbar in dem göttlichen Daseyn seyend" (S. 106). Mit andern Worten: wir haben euch in der vorigen Stunde verleitet, die Unterscheidung zu machen, und sie euch nicht ohne Mühe und viele Demonstration beigebracht, um sie in der gegenwärtigen euch wieder abzunehmen, welches ihr hoffentlich geduldig leiden werdet, zumal da auch dieß nur für einen Augenblick so ist. Denn wenn wir das Daseyn nun wirklich in dem Seyn aufgehen ließen, und beides als eins und dasselbe setzten, so wäre wieder nur die vorige Einerleiheit, und wir wären zum zweitenmal auf dem Trocknen; darum untersage ich sogleich wieder (auf derselben Seite) und verbiete ernstlich dem Seyn, sich in dem bloßen Daseyn mit dem Daseyn zu vermischen (welches es wohl von selbst unterließe, wäre es wahrhaft mit ihm eines und dasselbe, da zu jeder Vermischung bekanntlich zwei Dinge gehören); es darf sich auf die gedachte Art nicht vermischen, sondern beides muß unterschieden werden, damit das Seyn als Seyn und das Absolute als Absolutes hervortrete, d. h. damit ich erhalte, was ich bedarf, ein Princip der Trennung und der nachmaligen Spaltung des Einen Seyns in ein mannichfaltiges Seyn.

Aus allem geht hervor, daß Hr. Fichte sowohl des Gegensatzes als der Einheit bedarf, und das eine oder das andere hervorzieht, je nachdem er jedesmal desselben benöthigt ist, ohne je zu einer wahren Einheit beider zu gelangen.

Sey es nun aber mit Seyn und Daseyn wie es wolle, Gott ist nun einmal unter andern auch da, und ein Zusammenhang zwischen Seyn und Daseyn muß also doch seyn. Nach den Erl. V. (S. 33) kann dieser Zusammenhang wohl eingesehen werden in Ansehung des Daß, aber nicht in Ansehung des Wie; die Erkenntniß davon ist bloß faktisch, da sie nicht genetisch seyn kann (es wird hiemit angenommen,

daß alle Erkenntniß entweder faktisch oder genetisch seyn müsse, wo also die absolute Erkenntniß gerade mitten durchfällt). Dieses bloß Faktische des Zusammenhangs dauert auch noch im seligen Leben bis zu einem gewissen Punkte fort. „Das nie gewordne Seyn ist, wie sich nur finden, aber keineswegs genetisch begreifen läßt, auch äußerlich da"; es ist eine Thatsache des Bewußtseyns, über die man denn weiter raisonniren kann; es läßt sich nämlich, „nachdem das Seyn einmal als daseyend gefunden ist", schließen, „daß auch dieses Daseyn nicht geworden, sondern in der innern Nothwendigkeit des Seyns gegründet, und durch diese absolute gesetzt ist" (S. 220). Diejenigen also, welche diese Identität des Wesens oder Seyns mit dem Daseyn gleich zuerst und im Princip festsetzen, fehlen nicht in der Sache selbst, welche so uneben nicht ist; sondern nur darin, daß sie nicht fein erst bei dem Bewußtseyn anfragen, ob ihm etwa eine solche Verbindung vorgekommen, und dann durch Schlüsse weiter zu gelangen suchen. So haben eben dieselben auch darin keinen ganz übeln Fund gemacht, wie ihnen überhaupt bisweilen geschieht (Gr. S. 266), daß sie alles, was an dem Seyn Daseyn ist, die Form nennen (s. L. S. 222), und wir selbst fühlen uns bewogen, ihnen uns darin gleichzustellen; wir nennen das Seyn A, und die Form, die gesammte Form versteht sich, B; ob nun gleich das Seyn die Form bloß annimmt, so kann es doch keine andere annehmen und nur in dieser daseyn, und es ist selbst das Seyn in der Form. Diese oder das wahre Daseyn ist daher nicht A und nicht B allein; sein wahrer Ausdruck ist A bestimmt durch B, und B bestimmt durch A, so daß man nicht etwa von Einem der Endpunkte (sonst Pole genannt), sondern daß man vom Mittelpunkt (Indifferenzpunkt) ausgehe". — Dieses, wird dann hinzugesetzt, ist's, worauf mir alles ankommt; dieß der organische Einheitspunkt aller Speculation, und wer in diesen eindringt, dem ist das letzte Licht aufgegangen (S. 223). Mit gleicher Emphase wird auf der folgenden Seite, wo gezeigt wird, daß Gottes inneres Wesen durch sich selbst in die Form eingetreten und unabtrennlich mit der Form verbunden seyn müsse, denen, so dieß zu fassen vermögen,

versichert, daß hiemit die vom Anfang der Welt bis auf den heutigen Tag obgewaltete höchste Schwierigkeit der Speculation leicht aufgelöst sey. Wir lassen dahingestellt, woher bei einem so absichtlichen Künstler, als Hr. Fichte ist, hier auf einmal solche Fülle von Versicherung kommt. Ist es, weil ihm in der That hier selber etwas völlig Neues und Unerwartetes entstanden ist, so daß er sich von seinem Erstaunen darüber erst erholen muß; oder ist es, um allen Verdacht zu entfernen, daß er hier nur etwas längst von andern Gesagtes auf die Bahn bringe? Hörten wir nämlich recht, so klang ja das beinahe wie jene verrufene Identität des Unendlichen und Endlichen, die in den Grundzügen als Schwärmerei und als Unsinn, in den Erlanger Vorlesungen als ein Verderb der Jugend behandelt wurde. Fast sollte man glauben, daß in diesem „hellsten Lichtpunkt und Gipfel" Fichtescher Verklärung der eigentliche Gipfel, die wahre Blüthe eben diese Identität sey. „Wie kommt es, fragt er in einer spätern Stelle (S. 285), daß das Seyn, das in die Form doch schlechthin nicht rein eintreten kann, dennoch mit dieser Form zusammenhängt, sie nicht unwiederbringlich ausstößt von sich, und hinstellt ein zweites durchaus neues Seyn, welches neue und zweite Seyn eben durchaus unmöglich ist? Antwort: Setze nur statt alles Wie ein bloßes Daß. Sie hängt schlechthin zusammen (der Zusammenhang beider ist jetzt nicht mehr bloß faktisch erkennbar, obschon auch nicht genetisch): es gibt schlechthin ein solches Band, welches höher denn alle Reflexion, aus keiner Reflexion quellend und keiner Reflexion Richterstuhl anerkennend — mit und neben der Reflexion ausbricht" (S. 285). — „Dieses Band ist die Liebe; in dieser Liebe ist Gott und der Mensch eins und völlig verschmolzen. Sie ist der Durchkreuzungspunkt" (die absolute Identität, die Copula) „des obigen A und B. Diese Liebe ist es, die uns über alles erkennbare und bestimmte Daseyn hinausführt zu jenem leeren (d. h. nunmehr leer gewordenen) Begriff des Seyns, der nichts anderes ist, als die reine Negation aller Begreiflichkeit (hier käme also auch das Unbegreifliche wieder zu Ehren, und wäre ein Produkt der Liebe, nicht der

Schwärmerei); dieselbe Liebe ist es, welche die Reflexion antreibt, sich in Gott selbst zu vernichten, so wie dann diese von sich selbst vernichtete und zur göttlichen Liebe (zu jenem Band) gewordene Reflexion der Standpunkt der wahren Wissenschaft ist (S. 286. 290).

Das Verwundersame bei der ganzen Sache ist nun bloß, daß dieser Aufschluß erst am Ende kommt, nachdem das Uebrige alles abgethan und bereits fertig ist; daß sich die Fichtesche Reflexion nicht gleich vornherein in Gott vernichtet, und versenkt in der absoluten Identität des Wesens und der Form; denn was am Ende wahr ist, das muß auch gleich zu Anfang wahr gewesen seyn. — Warum thut das Fichtesche Wesen nicht, was dem göttlichen unmöglich ist, und das Fichtesche doch am Ende thun muß; warum stößt es seine erste Form nicht lieber gleich unwiederbringlich aus, und stellt hin ein zweites, durchaus neues Seyn?

Wir wollen den kurzen Aufschluß davon geben. — Mit jener Identität von Wesen und Form, Seyn und Daseyn, ist noch keineswegs die Erklärung der Endlichkeit gegeben, jene ist nicht unmittelbar und geradezu die Identität des Unendlichen und Endlichen, sondern zur Erklärung des letztern bedarf es wesentlich der Reflexion. Nachdem die endliche Welt erklärt und herbeigeschafft ist, mag jene immerhin sich in den Flammen der göttlichen Liebe versengen und verbrennen; solange bis man diese hinter sich hat, muß sie in Ehren erhalten werden. Jener organische Einheitspunkt der Speculation, in welchem die fatale Naturphilosophie sich gleich vornherein festsetzt, ist mit der bei weitem reineren und besonneneren Fichteschen Lehre nur eklektisch vereinigt, soweit er sich nämlich mit der alten Form verträgt und doch auch noch die ehemalige Erklärung in Ehren bestehen läßt. Wollten nun etwa die Gegner dieses Einheitspunktes auch Hrn. Fichte der Ueberschwenglichkeit, der Schwärmerei und der übrigen Dinge beschuldigen, deren sie die Naturphilosophie nun bereits lange angeklagt haben, so kehrt er ihnen den Anfang seines Systems entgegen, und sagt: „da seht, wovon ich ausgehe, von dem bloßen Faktum, daß das Seyn in der That und wirklich auch da ist, welches Faktum ihr ja auch nicht leugnen werdet; erst von diesem als dem unmittelbar Gewissen erhebe ich mich

allmählich und mit überlegender Vorsicht bis zu jenem Einheitspunkt." — Lassen aber die Naturphilosophen sich vernehmen und sprechen, daß sein erster Begriff, des Seyns, eine Abstraktion, ein völlig leerer Begriff sey, so darf er nur das Ende seines Systems vorschieben und ihnen zeigen, daß er jenen organischen Einheitspunkt gar wohl kenne, der aber wahrscheinlich ihnen so wie aller Welt von Anfang an bis auf den ewig merkwürdigen Tag der obigen Vorlesung verborgen gewesen.

Die Erklärung der Endlichkeit also müssen wir noch weiter suchen, oder vielmehr, um sie zu finden, müssen wir zurückgehen auf die Darstellung des göttlichen Lebens. Wir halten uns wiederum zuerst an die Erlangischen Vorlesungen, als die bis auf den klarsten Grund seines Herzens und seiner Gesinnung gegen die Natur sehen lassen.

Da nämlich das menschliche Geschlecht, wie gesagt, allein da ist, so ist schon von selbst offenbar, daß noch ein anderes seyn muß, das nicht da ist; denn gäbe es nicht ein solches, so wäre das menschliche Geschlecht nicht allein da, und es wäre der Charakter der absoluten Freiheit und Selbständigkeit verloren. Dieses andere, das nicht da ist, und doch zugleich da seyn muß als ein nicht-daseyendes ist die Natur. Das göttliche Leben wird nämlich, in der Darstellung, aus einem in der Folge anzugebenden Grunde, ein sich unendlich fortentwickelndes Leben, in einem nie endenden Zeitflusse (welchem hiemit eine unantastbare Nothwendigkeit gesichert ist); damit aber ein Fortschreiten möglich sey, so muß eine Hemmung stattfinden, sonst würde das ganze vollendete Leben in Einem Schlag hervorbrechen (welches mir, dem Philosophirenden, höchst ungelegen käme); das Leben in der Darstellung muß also in allen Zeitmomenten seines Daseyns (die zwar schon selbst die höchste Beschränkung sind), beschränkt, d. h. zum Theil nicht lebendig und noch nicht zum Leben hindurchgedrungen seyn — und die Natur selbst sollte sich nicht schämen, mit einem solchen damit abgeleitet zu werden? Was ist denn nun, dieses Damit und die Nothwendigkeit desselben zugegeben, eigentlich das Setzende der Schranke? Etwa das göttliche Leben? Fürchtet sich dieses wohl gar selbst davor, zumal, in seiner Ganzheit, hervorzubrechen? Und dann, wie setzt oder

macht es die Schranke? Dieses Wie ist hier offenbar bei weitem wichtiger als das Warum, nach dem gewöhnlich nur gefragt wird, wenn sich auf das Wie keine Antwort findet. Davon nichts zu sagen, daß eine endlose Fortentwicklung eben schon die ganze Endlichkeit in ihrer dürftigsten Gestalt ist, die Erklärung also völlig im Cirkel geht.

Nun bilde man sich nicht ein, daß die Natur etwa das göttliche Leben und die Schranke sey; sie ist nicht einmal die Uhr oder das Räderwerk selbst, sondern nur die Hemmung in demselben, die bloße Schranke; sie ist todt, rein todt, „ein starres in sich beschlossenes Daseyn." Ja wenn sie das — auch nur dieses zu seyn vermöchte! Ein Daseyn soll sie wohl seyn, aber ein todtes; ein todtes Daseyn ist aber kein Daseyn, denn „das todte ist weder, noch ist es im eigentlichen Sinne da" (Erl. V. S. 28); „es kann keinen reinen Tod geben, denn, indem angenommen wird, daß es dergleichen gebe, wird ihm das Daseyn zugestanden" (s. L. S. 6). Wie klar und richtig ist dieß ausgedrückt, und dennoch wetten wir, geht Hr. Fichte morgen wieder hin und versichert gegen uns, die Natur sey ein todtes Daseyn; wie er in den Erl. Vorles. kurz darauf, nachdem er sie als ein ganz Unlebendiges, d. h. als ein völliges Nichts, dargethan, sie durch das vernünftige Leben selber belebt werden und ein Gegenstand seiner Kraftäußerung und Wirksamkeit seyn läßt.

Da ein so klarer und in sich selbst durchaus durchsichtiger Philosoph, als Herr Fichte ist, unmöglich solche Widersprüche vorbringen kann, ohne im Hintergrund seines Denkens für dieselbe eine Auflösung bereit zu haben, so findet sich diese denn auch im seligen Leben wirklich dadurch gegeben, daß jenes starre todte Daseyn, das er die Natur nennt, zwar nicht objektiv oder an sich da ist (wie sich der rohe Empirismus vorstellt), dafür aber im Bewußtseyn desto fester, nothwendiger, ja unaustilglich vorhanden ist.

Die Art, wie sich Herr Fichte dieses todten und starren Daseyns für sein Bewußtseyn versichert, ist kürzlich folgende.

Es ist außer Gott gar nichts wahrhaft da als das Wissen; alles andere, das noch als Daseyn erscheint — die Dinge, die Körper, die

Seelen, wir selber; inwiefern wir uns ein selbständiges Seyn zuschreiben — ist gar nicht da: nur das Wissen ist das wahre Daseyn, und dieses, göttliche, Wissen ist — in den andern Dingen nicht, sondern nur in uns, die wir doch übrigens in jeder andern Rücksicht jenen völlig gleich und ebensowenig als sie an sich da sind (S. 97 f.).

Wie finden sich nun aber, ohnerachtet Gott im Daseyn ebenso daseyn muß, wie er in sich selbst ist, nämlich als eins (d. h. als nicht mehrere) und als ein absolutes Einerlei (d. h. als ein nicht-Mannichfaltiges) — wie finden sich in der Wirklichkeit dennoch jene Trennungen und Zerspaltungen des Seyns, welche im Denken als schlechthin unmöglich einleuchten? — So findet sich das Problem bestimmt ausgedrückt (S. 101), und es wird hiemit gleich in die Aufgabe als eine unleugbare Thatsache aufgenommen, was eben die große Frage ist: daß nämlich jene Zerspaltungen und Trennungen in der That, in der Wirklichkeit vorkommen, und nicht etwa bloß das Gedicht eines von Vernunft und Anschauung verlassenen Denkens seyen, wie wir behaupten und, wie uns scheint, hinlänglich bewiesen haben.

Daß es also irgend jemand beigehen könne, oder auch wirklich beigegangen sey, eben an der Wirklichkeit jener absoluten Vielheit und Gespaltenheit zu zweifeln, dieß läßt sich Hr. Fichte nicht von ferne einfallen und ist hierüber völlig getrost und seiner Sache gewiß.

Das Princip jener als unzweifelhaft angenommenen Spaltung kann nun, wie leicht einzusehen, nicht in jenen göttlichen Akt des Daseyns fallen, sondern nur außer denselben, jedoch so, daß dieses Außer einleuchte als unmittelbar mit jenem lebendigen Akt verknüpft und aus ihm nothwendig folgend (S. 105.) Das Wort dieses Räthsels ist das oben bemerkte Als, oder daß im Daseyn das Seyn als Seyn und das Absolute als Absolutes hervortreten und beide unterschieden werden müssen. Mit dieser Unterscheidung und jenem Als (wenn wir nur beider erst selbst recht gewiß sind) fängt denn das eigentliche Wissen und Bewußtseyn, das Charakterisiren, Bilden, mittelbare Erkennen erst an. Das Wissen als ein Unterscheiden ist nämlich ein Charakterisiren der Unterschiedenen: alle Charakteristik aber setzt

durch sich selbst das stehende und ruhende Seyn und Vorhandenseyn des Charakterisirtwerdenden voraus (Lehnsatz aus der empirischen Psychologie); also, durch den Begriff wird zunächst zu einem stehenden und vorhandenen Seyn — die Schule würde sagen, zu einem Objektiven — dasjenige, was an sich unmittelbar das göttliche Leben im Leben ist (S. 107—110). (Daß ein stehendes Vorhandenseyn der Charakter dessen, was wir Welt nennen, ist, wird wieder ohne weiteres vorausgesetzt). — Die Welt ist aber nicht bloß ein starres Seyn, sondern auch ein vielfältiges und unendlich gespaltenes. Hiemit geht es so zu. Das Daseyn erfasset sich selbst durch selbständige Kraft, sich selbst überlassen bleibend (S. 125) — im Bilde, und so daß es sich selbst vom Seyn unterscheidet. Indem es nun fürs erste nur schlechtweg auf sich hinsieht in seinem Vorhandenseyn, entsteht ihm unmittelbar in dieser kräftigen Richtung auf sich selbst (welche mit dem verglichen wird, was geschieht, wenn sich ein Mensch zusammennimmt, und was jeder in seiner Selbstbeobachtung finden könne) — es entsteht ihm in jener Richtung die Ansicht, daß es (das Daseyn) das und das sey (was denn eben anders, als daß es nicht das Seyn sey? womit aber kein das und das und überall kein positiver Charakter gegeben ist): hiemit jedoch, mit der Ansicht, daß es den und den Charakter habe oder das und das sey — in dieser vom Wissen unzertrennlichen Reflexion auf sich selbst spaltet sich das Wissen durch sich selber: daß es sich nämlich einleuchtet, nicht überhaupt, sondern bestimmt als das und das, gibt zum ersten das zweite — ein aus dem ersten gleichsam herausspringendes (o wie viel Worte um etwas zu erklären, das gar nicht da ist!); es (das Wissen) und mit dem Wissen das in ihm stehend gewordene göttliche Seyn, d. h. die Welt, zerspringt in zwei Stücke (in welche zwei?); wir wären also aus dem Eins heraus zu dem Zwei; aber noch nicht zur unendlichen Vielheit der daseyenden Dinge — aber die Reflexion kann vermöge ihrer absoluten Freiheit sich ins Unendliche fortsetzen (bloß in dem einen der beiden Stücke, oder in beiden?), und so muß jeder neuen Reflexion die Welt in einer neuen Gestalt heraustreten und in einer unendlichen Zeit, welche gleichfalls

nur durch die absolute Freiheit der Reflexion erzeugt wird, ins Unendliche fort sich verändern und gestalten, und hinfließen — als ein unendliches Mannichfaltiges (S. L. S. 112—115).

Für diejenigen, welche unsere Darstellung nicht etwa mit dem Buch selbst vergleichen möchten, stehe hier die Versicherung, daß wir nichts von dieser Ableitung hinweggelassen, sondern sie, mit Abzug der bloßen Amplificationen des Kathedervortrags, in ihrer ganzen Vollständigkeit gegeben haben.

Wir möchten aber auch über sie nichts hinzusetzen; denn womit könnte sie uns, wenn wir sie ernsthaft betrachten wollten, wohl anders erfüllen als mit einem Gefühl von unendlichem Jammer über die hohe Leerheit, die sich mit solcher Eitelkeit der Rede über die Natur erhebt, und mit solchem vagen, nebeligen Wörtertand ihre unendliche Bestimmtheit und Fülle erfassen will! — „Wollte jemand, sagt Plotinos, die Natur fragen, aus welchem Grunde sie schaffe, diesem möchte sie wohl, gesetzt sie würdigte ihn einer Antwort, auf folgende Weise erwiedern: du solltest mich nicht fragen, sondern schweigend lernen, gleichwie auch ich schweige und nicht zu reden pflege". — So könnte man auch Hrn. Fichte, nach der obigen Deduktion, nichts anderes wünschen, als daß er, nicht bloß äußerlich, sondern innerlich, schweigen lerne und still werde in sich, und sich völlig abthue von seinem eigenwilligen Reden und Einbilden, ob vielleicht das Göttliche in ihm Raum gewänne zu sehen und zu reden.

Wir betrachten die angeführte Deduktion bloß in der Beziehung, als sie uns deutlich zeigt, wie Hr. Fichte der festen Meinung lebt, jene stehende todte Welt habe im Bewußtseyn eine unaustilgliche Wirklichkeit; ebenso sey jene Spaltung des Seyns in ein unendlich Vieles eine im wirklichen Bewußtseyn nie aufzuhebende (S. 120); denn nicht Er, das bestimmte Individuum, Fichte genannt, sondern das absolute Bewußtseyn macht sie, und muß schlechthin sie machen, ohne sich ihrer selbst wieder bewußt zu seyn. So war es immer, und so wird es auch wohl ferner mit ihm bleiben, daß er nämlich, was bloß psychologischer Erklärungsgrund seyn könnte, sich beziehend auf die Eigenheit gewisser

individueller Naturen, zu welchen die seinige gehört, zum transscendentalen und allgemeinen Grund erhebt; das, was nur einer verhärteten Reflexion natürlich ist, dem absoluten Ich aufbürdet, und sodann durch eine sehr begreifliche Operation auch wieder eben die todte und verzerrte Welt aus ihm zum Vorschein bringt, deren Bild in jener Reflexion entworfen worden.

Was soll, oder vielmehr, was kann man nun dagegen sagen? — In der That nichts, als daß jene nothwendige Verwandlung in ein stehendes Seyn, jene ganze vorgebliche Spaltung eine völlige Erdichtung ist, und es dergleichen gar nicht gibt. „Aber er selbst findet sie doch vor als geschehen und ist sich ihrer Vollziehung nicht bewußt: sie muß also jenseits seines wirklichen Bewußtseyns, sie muß ohne sein Wissen geschehen seyn." Das Letzte gestehen wir ihm ohne weiteres zu; sein Bewußtseyn müßte eben nicht sein Bewußtseyn, es müßte ein ganz anderes seyn, als es ist, wenn er jener Verwandlung sich bewußt seyn sollte; er müßte sie nicht so bestimmt vorgenommen haben und noch vornehmen, — nicht in seinem ganzen Wesen so mit ihr selbst verwachsen seyn, um zu sehen, daß bloß Er es ist, der sie macht, und nicht das absolute Bewußtseyn.

Woher hat er denn überhaupt Kenntniß von diesem Akt des absoluten Bewußtseyns? — Dabei gewesen ist Hr. Fichte nicht, er gesteht selbst, daß, sowie er zum Bewußtseyn kommt, dieser Akt bereits geschehen ist (S. 116). Er kann also auf denselben nur schließen, und er schließt auf ihn aus dem Umstand, daß er jenes todte Seyn so vorhanden in sich findet und dieses Vorhandenseyn auf eine andere Weise nicht begreifen kann, wovon wir so eben den Grund angegeben haben.

Gegen das Faktum seines Bewußtseyns, das ihm beliebt für ein allgemeines auszugeben, steht das Faktum, daß es jederzeit Menschen gegeben hat und noch gibt, welche die Welt nie als ein solches stehendes Seyn gekannt haben, und denen Hr. Fichte diese Ansicht erst künstlich oder gewaltsam in die Seele schieben müßte (wie er sie uns in der That gern aufdringen möchte), um sie ihnen dann wieder abnehmen und sagen zu können, daß das Seyn nicht an sich ein solches ist, sondern

ein göttliches Leben (welches Letzte er doch auch erst jetzt in Erfahrung gebracht hat). An manchen würde sein Unterricht wohl Zeitlebens verloren seyn; es möchte ihm gerade so viel Mühe kosten, ihnen dieß stehende Seyn beizubringen, als es uns kosten würde, seine Imagination von demselben zu befreien.

Zwar ist nicht zu leugnen, daß, seitdem die Entdeckung jenes Gegensatzes von Objekt und Subjekt gemacht worden, dieser Gegensatz, nebst der ihm anhangenden Vorstellung der Welt als reiner Objektivität, so sehr in alle Zweige der Kultur und der Erziehung gedrungen ist, daß die Unnatur in den meisten nun wirklich zur Natur gediehen, und solche Blüthen und Früchte tragen konnte, wie die Fichtesche Philosophie ist. Jene Ansicht des Seyns bietet für die Oberflächlichkeit im Leben und im Wissen unverkennbare Vortheile dar, und im Grunde ist es eben dieses Zurechtlegen der Dinge für eine so bequeme Behandlung, worin der Triumph der sogenannten Aufklärung und des gegenwärtigen öffentlichen Unterrichts besteht. Zu jeder Zeit leben aber einige, an denen die Lehre ihres Zeitalters nichts gefruchtet hat, und so ist zu hoffen, daß auch jetzt noch einige seyen, die uns von der Ursprünglichkeit und Unvergänglichkeit eines unmittelbaren Sinns für das Lebendige überzeugen könnten, welches wenigstens bei allen denen der Fall seyn muß, in die der Geist des Alterthums gedrungen ist, dem jener Sinn nicht Kunst, sondern Natur war, und in das man ohne denselben auch nicht einmal den Eingang finden kann.

Auf das kürzeste also: jene ganze Vorstellung des Seyns als eines Todten, rein-Objektiven — so wie der Welt als eines in unendliche Mannichfaltigkeit wirklich Gespaltenen — ist eine von der empirischen Subjektivität erzeugte, völlig willkürliche Vorstellung, und da Hr. Fichte selbst fünf solcher Standpunkte der Freiheit angibt, aus denen sie die Welt betrachten kann, so mag er jene Ansicht des Seyns als eines Todten und unendlich Vielen nur immer auch unter einen dieser freien Standpunkte ordnen (unter welchen derselben sie gehört, werden wir sogleich näher zeigen).

Wenn nämlich denn nun doch von Hrn. Fichte und andern

behauptet wird, daß die Welt als eine unlebendige, endliche und absolut mannichfaltige in ihrem Bewußtseyn vorkommt, wie muß dieses Faktum erklärt werden, und wie kann es allein erklärt werden? — Schon ehemals ist dieser Punkt berührt worden, ohne daß wir damit sonderlich wären verstanden worden: wir wollen die Antwort also hier deutlicher auszusprechen suchen. Es kommt zuvörderst darauf an, ob man von jenem Todten, absolut Mannichfaltigen, oder überhaupt dem Endlichen, wie es in jenen Behauptungen gemeint wird, auf irgend eine Weise sagen könne, daß es ist, oder ob man dieß auf keine Weise sagen könne. Das Letzte (daß man es nämlich nicht könne) ist schon vorlängst und auch in dieser Schrift bewiesen; es wurde weiter geschlossen, daß jenes somit auch nicht angeschaut werden könne; denn was angeschaut wird, wird ipso facto als seyend angeschaut, und was nicht so angeschaut werden kann, weil seine Natur allem Seyn widerstrebt, ist überhaupt nicht anschaubar; es ist also gezeigt, daß ein solches Endliches weder an sich noch auch in unserer Anschauung — daß es also überhaupt nicht und nirgends daseyn und wahrhaft wirklich seyn kann. Wenn nun aber jene dennoch fortfahren zu fordern, daß ihnen eben dieses Endliche erklärt werden solle, und klagen, daß wir ihnen diese endliche Welt doch gar nicht eigentlich abgeleitet haben: so ist offenbar, daß auf die Frage: warum sie jenes Endliche, seines offenbaren und bewiesenen Nichtdaseyns ohnerachtet, dennoch als daseyend annehmen — nicht mehr theoretisch, sondern nur praktisch geantwortet werden kann. Es ist nämlich keineswegs ihre Wissenschaft, sondern bloß ihre Schuld, daß ein solches Endliches für sie dennoch existirt, und es läßt sich dieß nur ableiten aus ihrem von der Einheit abgewandten und eignen Willen, der ein Seyn für sich will, und eben darum weder sich selbst noch die Dinge sieht, wie sie wahrhaft in Gott sind; und da ferner der religiöse Standpunkt eben der des Sehens aller Dinge in Gott ist, ohne Beweis oder weitere Begründung, sondern eben schlechthin und mit gänzlichem Nichtwissen des Gegentheils, so kann auch von diesem Standpunkt aus ein solches Daseyn einer solchen endlichen Welt, als wir beschrieben haben, nur

auf die gedachte Weise abgeleitet werden, nämlich durch ein Abwenden des individuellen Willens von Gott als der Einheit und Seligkeit aller Dinge — durch einen wahren Platonischen Sündenfall, in dem sich der Mensch befindet, welcher die als todt, als absolut mannichfaltig und getrennt gedachte Welt dennoch für wahr und wirklich hält. Diese Antwort ist in der Schrift Philosophie und Religion wirklich gegeben und dem dortigen Standpunkt gemäß ausgeführt: wir haben gezeigt, daß das Faktum des Daseyns einer solchen Welt im Bewußtseyn der Menschen gerade so allgemein ist als das Faktum der Sünde, ja daß es eben dieses Faktum der Sünde selbst ist, und daß, so wie wir von dieser erlöst werden können, ebenso auch jenes kein absolut nothwendiges, unauflösliches, ewiges Bewußtseyn ist. —

Hr. Fichte hat, wenn nicht gerade diese Ansicht, doch die speculative Theorie der Freiheit, auf der jene beruht, aufgenommen[1] — zum

[1] Um nichts ohne Beweis aufzustellen, so stehen hier folgende Parallelen.

Philosophie u. Religion.

S. 28. Das Absolute wird sich durch die Form nicht in einem bloß idealen Bilde von sich objektiv, sondern in einem Gegenbilde, das zugleich es selbst, ein wahrhaft anderes Absolutes ist. Es überträgt in der Form seine ganze Wesenheit an das, worin es objektiv wird u. s. w. [VI, S. 34].

S. 36. Das ausschließend Eigenthümliche der Absolutheit ist, daß sie ihrem Gegenbild mit dem Wesen von ihr selbst auch die Selbständigkeit verleiht. Dieses in-sich-selbst-Seyn, diese eigentliche und wahre Realität des ersten Angeschauten ist Freiheit, und von jener ersten Selbständigkeit des Gegenbildes fließt aus, was in der Erscheinungswelt als Freiheit wieder auftritt, welche noch die letzte Spur und gleichsam das Siegel der in die abgefallene Welt hineingeschauten Göttlichkeit ist. [S. 39].

Anweisung z. s. Leben.

S. 228. Das absolute Seyn stellt in seinem Daseyn sich selbst hin als absolute Freiheit und Selbständigkeit sich selber zu nehmen und als Unabhängigkeit von seinem eignen innern Seyn; es erschafft nicht etwa eine Freiheit außer ihm selber, sondern es Ist selber, in diesem Theile der Form, diese seine eigne Freiheit außer ihm selber; und es trennt in dieser Rücksicht allerdings Sich — in seinem Daseyn — von Sich — in seinem Seyn, und stößt sich aus von sich selbst, um lebendig wieder einzukehren in sich selbst.

S. 112. Der Grund der Selbständigkeit und Freiheit des Bewußtseyns liegt freilich in Gott; aber eben darum und deswegen, weil er in Gott liegt, ist die Selbständigkeit und Freiheit wahrhaft da und keineswegs ein leerer Schein.

Behuf der Erklärung seiner fünf möglichen Standpunkte keineswegs aber auch für das todte, stehende Daseyn, die Spaltung, die unendliche Vielheit und absolute Mannichfaltigkeit seiner Welt. (Man sehe die bestimmte Erklärung S. 128).

Unter welchen seiner fünf Standpunkte gehören nun diese, oder vielmehr, unter welchen derselben gehört seine Ueberzeugung, daß die

Philosophie u. Religion.	Anweisung z. s. Leben.
S. 41. Das für-sich-selbst-Seyn des Gegenbildes drückt sich, durch die Endlichkeit fortgeleitet, in seiner höchsten Potenz als Ichheit aus. Wie aber im Planetenlauf die höchste Entfernung vom Centro unmittelbar wieder in Annäherung übergeht, so ist der Punkt der äußersten Entfernung von Gott auch wieder der Moment der Rückkehr zum Absoluten, der Wiederaufnahme ins Ideale. [S. 42].	S. 228. Die allgemeine Form der Reflexion ist Ich, demnach — — ein Ich und, was allein ein Ich gibt, ein selbständiges und freies Ich gehört zur absoluten Form und ist der eigentliche organische Einheitspunkt der absoluten Form des absoluten Wesens.
S. 40. Die Selbständigkeit, welche das andere Absolute in der Selbstbeschauung des ersten, der Form, empfängt, reicht nur bis zur Möglichkeit des realen in-sich-selbst-Seyns, aber nicht weiter. [S. 42].	S. 229. Freiheit ist gewiß, und wahrhaftig da, und sie ist selber die Wurzel des Daseyns; doch ist sie nicht unmittelbar real; denn die Realität geht in ihr nur bis zur Möglichkeit.

Daß eine Theorie der Freiheit, nach welcher diese ihren Grund in Gott hat, mit aller früheren Fichteschen Lehre im geradesten Widerstreit sey, darüber kann wohl unter allen Kennern nur Eine Stimme seyn. — Ueberhaupt scheint die obige Schrift bei Herrn Fichte einen bessern Eingang als die übrigen desselben Verfassers gefunden zu haben, und es ist dieß sehr begreiflich, da in derselben die große Bedeutung, die sein Princip des Ich für das Zeitalter gehabt, in vollem Maß anerkannt und mit wahrem Interesse dargelegt ist. (Sie enthält auch (S. 41) die Fichtesche Deutung der absoluten Form als des λόγος).

Hr. Fichte spricht einigemal, mit nicht undeutlicher Beziehung auf sich selbst, vom Geplündert- und vom Verschrieenwerden durch eben die, welche plündern. Wir wissen nicht genau, wer heutzutag eben so große Lust zeigte, sich mit Ideen von Herrn Fichte zu bereichern: wer aber in den drei Schriften der Verschreiende und der Verschrieene ist, dieß liegt klar am Tage, so wie wohl jeder mit der philosophischen Literatur Bekannte zugestehen wird, daß jener Kunstgriff gegen wenige mit größerer Unverschämtheit ausgeübt worden ist als gegen den Verfasser dieser Schrift.

gedachte Spaltung, **Unendlichkeit u. s. w. wenigstens im Bewußtseyn vollkommen wirklich und real sey? Uns ist dieß, wie wir ihm schon ehemals bemerkt haben, völlig gleichgültig, ob das, was er die** Sinnenwelt nennt, außer uns, oder ob sie bloß in uns und für uns wirklich ist. In beiden Fällen hat sie Realität überhaupt, welche wir ihr weder als eine objektive noch als eine subjektive zugestehen, sondern eben gänzlich absprechen. Er also, der nach unserer Ansicht der Sinnenwelt wahre Realität beimißt — steht, indem er sich auf dem höchsten seiner fünf Standpunkte zu befinden meint, gerade auf dem allertiefsten — Er eigentlich ist es, der die Sinnenwelt sich erhalten will, indem er sie schaffen läßt durch das absolute Bewußtseyn; Er bedarf ihrer nicht als einer lebendigen, wohl aber als einer todten, Er — vergöttert sie nicht, denn sie bleibt immer und ewig ein Ungöttliches, aber sie hat ihm als Spaltung ins Unendliche eine solche Wirklichkeit durch die Form, daß sie durch Gott selbst nicht aufgehoben werden kann, also eine, neben und mit Gott, bestehende Wirklichkeit.

Außer dem allgemeinen Vortheil, die Welt als eine Sinnenwelt noch immer hoch genug zu stellen, sie zu etwas Unabweislichem und Unvermeidlichem zu machen, bietet nun diese Theorie des absoluten Bewußtseyns noch die besondere Annehmlichkeit dar, das objektive, stehende Seyn gegen die Naturphilosophie — nicht etwa bloß zu behaupten, sondern ihr selber unterzuschieben; dagegen sich von ihr zueignen zu können, daß alles Seyn, an sich selbst und in seinem ursprünglichen Wesen betrachtet, göttliches Leben sey.

Ueberhaupt kommen diesem neuen System in Vergleichung mit den übrigen Philosophien unleugbare Vortheile zu. Es ist, wie wir es jetzt, nach sattsam erlangter Kenntniß davon, wohl ohne Bedenken aussprechen können, der vollendetste Eklekticismus, der für unser Zeitalter möglich war. Dem Kantianismus bleibt sein Theil von Wahrheit; der Fichtesche Idealismus ist durch die eben angeführte Theorie wieder in das Ganze aufgenommen; aber auch die Naturphilosophie behält über gewisse Punkte recht, die sie wahrscheinlich nur selber nicht recht verstanden

halte. Jacobi'n gehört deutlich der dritte Standpunkt der höheren Moralität, ob Er gleich nur daran gestreift hat — Er, der, solange Fichte noch Fichte war, an ihn die Stelle schrieb: Ja ich bin der Atheist, der Gottlose u. s. w.; — eine Stelle, die wir nicht weiter auszuzeichnen brauchen; und wenn etwa die Verschiedenen, aus deren einzelnen Beisteuern dieser Tempelbau geführt worden, ihr Verdienst geltend machen wollten, so kann man ihnen noch obendrein antworten: Geht, es ist kein Stein von euch allen dabei, denn wenn ich von dem einen etwas hätte brauchen können, so wäre ich sicher bei dem andern leer ausgegangen, und meint ihr mir lauteres Gold geliefert zu haben, so sehet, hier ist nirgends Gold, sondern alles Stein!

Wer sich namentlich an einzelne Stellen in der Anw. z. s. Leben halten wollte, dem müßte es unbegreiflich scheinen, wie Hr. Fichte nicht durch die bloße formale Consequenz auf die wahre Idee der Naturphilosophie geführt wurde. Eine solche Stelle ist zum Theil folgende: „Wir wissen von dem unmittelbaren göttlichen Leben nichts; denn mit dem ersten Schlag des Bewußtseyns verwandelt es sich in eine todte Welt, die sich noch überdieß in fünf Standpunkte ihrer möglichen Ansicht theilt. Mag es doch immer, fährt er fort, Gott seyn, der hinter allen diesen Gestalten lebt; wir sehen nicht ihn, sondern immer nur seine Hülle; wir sehen ihn als Stein, Kraut, Thier, sehen ihn, wenn wir höher uns schwingen, als Naturgesetz, als Sittengesetz; aber alles dieses ist doch immer nicht Er. Ich sage dir, der du so klagst: erhebe dich nur in den Standpunkt der Religion, und alle Hüllen schwinden, die Welt vergeht dir mit ihrem todten Princip, und die Gottheit selbst tritt wieder in dich ein, in ihrer ersten ursprünglichen Form, als Leben, als dein eignes Leben, das du leben sollst und leben wirst" (s. L. S. 144. 145).

Ich erschrack innerlich, als ich diese Stelle las und mich der früheren harten und mißdeutenden Aeußerungen über Naturphilosophie erinnerte. Hr. Fichte will also, sagte ich zu mir selbst, daß die Naturphilosophie das Kraut als Kraut, den Stein als Stein angeschaut, und dieses Kraut als Kraut und diesen Stein als Stein zu Gott gemacht

habe; denn wäre dieß nicht seine Meinung, warum tobte er so gegen sie? Es würde sich dann ja nur gefunden haben, daß sie den Standpunkt, den Herr Fichte hier der verwunderten Welt als den religiösen verkündigt, schon längst als den wissenschaftlichen ausgesprochen, und es wäre sodann nichts an ihr zu tadeln, als, wenn dieß etwa seine Meinung seyn sollte, daß der religiöse Standpunkt nicht hätte zum wissenschaftlichen gemacht werden sollen. —

Den eben geäußerten Gedanken haben wir Hrn. Fichte nur geliehen, und er bedeutet auch an sich selbst nichts. Unsere Meinung ist, daß der höchste Standpunkt überall der höchste ist, wo von wahrer Philosophie, Moral und Religion geredet wird; denn diese sind eben das Höchste und wollen nur das Höchste. Anders zwar auch hier Hr. Fichte. Er will, daß seine Sitten- und Rechtslehre, die sich nur auf dem zweiten der fünf möglichen Standpunkte gehalten, dessen ohnerachtet eine wahre Sitten- und Rechtslehre gewesen sey. Er versichert uns, daß er jene Weltansicht niemals für die höchste, sondern nur für die jene beiden Wissenschaften begründende angesehen. Ich erlaube mir hier anderer Meinung zu seyn, und bin überzeugt, daß, wenn er die höhere Ansicht damals erkannt hätte, er die beiden Doktrinen gewiß nicht freiwillig nach der niedereren dargestellt haben würde; so wie es nur eine spätere Umdeutung ist, wodurch sich jener zweite Standpunkt jetzt in den des Stoicismus und selbst des Goetheschen Prometheus metamorphosiren muß; denn vordem stellte er sich dem Nämlichen entgegen, in dessen Dignität er nun übergehen will. — Um-gekehrter Weise meint ein anderer neuerer Autor, der sich auch von der Fichteschen Grundvorstellung noch nicht gründlich befreien konnte, er könnte die Wissenschaft des Absoluten für den Standpunkt der Philosophie zugeben, aber nicht für den der Religion. Ich an seiner Stelle würde dieß nicht zugestehen; denn so es etwas Höheres gäbe als das Absolute, so müßte sich auch die Philosophie nach ihm umgestalten; außerdem erschiene sie von dem Höheren aus als falsch, d. h. sie erschiene nicht als die wahre Philosophie. —

Gesetzt nun, Hr. Fichte gäbe in obiger Stelle für den religiösen

Gesichtspunkt zu, was er außerdem schlechthin für jedes wirkliche Bewußtseyn leugnet, so wäre dieß nur ein Widerspruch mehr, dessen er sich schuldig macht; denn unwiederbringlich ausgetilgt im Bewußtseyn, seiner Unmittelbarkeit nach, ist das göttliche Leben (S. 116). — Oder, wenn hier wirklich kein Widerspruch ist, so muß denn auch der religiöse Gesichtspunkt dem Bewußtseyn nur mittelbar, nämlich durch das bloße Denken und im Widerspruch gegen die Wirklichkeit möglich seyn; und es bleibt dann bei der Mischung, oder dabei, daß die wirkliche Welt zum Theil Gott, zum Theil dem Teufel angehört — die ganze Stelle hat dann auch nichts Höheres und anderes bedeutet, als wir bereits in den übrigen gefunden hatten. — Nicht zu vergessen, daß selbst da, wo, wie er sagt, das göttliche Seyn „ungetrübt durch irgend eine in der Selbständigkeit des Ich liegende und eben darum beschränkende Form hervortritt", doch die unzerstörbare Form der unendlichen Mannichfaltigkeit (mit dieser auch der unendlichen Zeit) ausdrücklich ausgenommen wird; in diese bleibt das göttliche Seyn auch dann noch gebrochen, denn sie ist eine im wirklichen Bewußtseyn nie aufzulösende oder zu endende Form.

Gleich vorn im seligen Leben (S. 6) findet sich Folgendes: „Nicht im Seyn an und für sich liegt der Tod, sondern im tödtenden Blicke des todten Beschauers." So, sprach ich zu mir selbst, begreife ich nun, wie die Naturphilosophie das Todte (das sie gar nicht kennt) vergöttern kann. Hr. Fichte schießt in den Grundzügen gar ergrimmte Blicke nach ihr: diese mögen wohl die obige Wirkung, die Eigenschaft des Basiliskenblicks gehabt und das lebendige Seyn in ihr in ein todtes verkehrt haben.

Ich suchte jedoch den Widerspruch bald wieder auf andere Weise zu vereinigen. Die drei Werke des Hrn. Fichte müssen, sprach ich, wie die drei Theile des Dante betrachtet werden, so daß die Grundzüge die Hölle, die Erlanger Vorlesungen das Fegfeuer, die Anweisung zum seligen Leben das Paradies seiner Philosophie sind.

Allein ich überzeugte mich nur zu bald, daß auch das selige Leben noch keineswegs das wahre selige Leben sey. Wäre es z. B. mit der

zuletzt angeführten Aeußerung ein rechter Ernst, so müßte Hr. Fichte nur gleich seine Theorie des absoluten Bewußtseyns, die er unmittelbar darnach ausführt, aufgeben. — Das Seyn ist gleich dem Daseyn; das Daseyn ist gleich dem Wissen oder absoluten Bewußtseyn; dieses ist das, das göttliche Leben, in das Todte, Vernunftlose Verwandelnde — und es ist kaum zu glauben, daß dieß der Johanneische Logos sey, der da gekommen war, die Finsterniß zu beleuchten, aber nicht sie zu erschaffen, in dem das Leben selber war, aber nicht der Tod. Wenn das an sich lebendige Seyn nur durch den todten Blick des todten Beschauers in Tod verkehrt wird, so ist ja das absolute Ich der Grund alles Todes und selbst todt; es ist dann das wahre böse Princip im Universum, der Gott dieser Welt, aber nicht der wahre Gott; der böse Weltschöpfer der Gnostiker, nicht der Welterlöser und Sohn Gottes. Wenn es Religion ist, alles in Gott und somit gleich dem Leben Gottes zu schauen, so ist das absolute Bewußtseyn das wahre Princip der Irreligion, alles Argen und Ungöttlichen im Menschen.

Wie man von dem Teufel erzählt, daß er denen, so ihm vertrauen, die erst klingenden Schätze nachher boshafter Weise in klanglose Kohlen verwandle; so ist für Hrn. Fichte sein absolutes Bewußtseyn oder die Reflexion der wahre Teufel, der ihm das helle Gold des göttlichen Lebens, das er in Gedanken erfaßt hat, in der Wirklichkeit als eine todte Kohle zurückgibt.

Wenn es aber ein solches Bewußtseyn gibt, das, ohne daß wir es wissen, ja vor allem unsern individuellen Bewußtseyn, das göttliche Leben wie mit Einem Schlag in eine todte Schlacke verwandelt und, irreducibel für das wirkliche Bewußtseyn, verkalkt: durch welche Kraft des Gemüths sollen wir dennoch über dieses Bewußtseyn hinauskommen? Hr. Fichte antwortet: durch das Denken, das sich über das wirkliche Bewußtseyn erhebt — aber auch über das absolute? — Wie soll es diese undurchbrechliche That, die uns auf ewig von dem Ewigen trennt, dennoch durchbrechen? Gibt es, Hrn. Fichte zufolge, etwa ein Denken, nicht nur jenseits alles *wirklichen* Bewußtseyns (als ob das Denken nicht eben selbst auch wirklich seyn müßte) — sondern auch

jenseits des absoluten Bewußtseyns — ein Denken außer oder vor dem absoluten Ich? — Wehe dem armen Kantianer, der sich vordem auf einem solchen Nichtgedanken hätte betreten lassen!

Vollends also ein Erblicken des göttlichen Lebens hinter den sinnlichen Hüllen der Dinge — ist im System des Hrn. Fichte für jeden Gesichtspunkt, auch den religiösen, eine klare Unmöglichkeit; jene Aeußerung ist darum seinem System völlig fremd und paßt auf keine Weise zu demselben [1]. Hätte sie mehr als rednerischen Gehalt, so hätte ihm nur gleich zuerst die vollkommene Identität des Standpunktes der Naturphilosophie mit dem, den er den religiösen nennt, wenigstens im Allgemeinen einleuchten müssen; und er würde nicht über den Standpunkt selbst so verwundert gewesen seyn. Da er aber schon über die bloße Idee der Naturphilosophie ein Geschrei erhebt, nicht anders, denn ein Mensch thun würde, dem es nie von ferne in den Sinn gekommen, daß das An-sich der Natur etwas Göttliches seyn könne, so beweist dieß, daß auch jener oben angeführte Gedanke nur eine vorübergehende Erscheinung in ihm, keineswegs aber Erkenntniß gewesen.

Es ist nach den drei neuesten Werken des Hrn. Fichte kaum anzunehmen, daß er von den Hauptschriften über Naturphilosophie auch nicht Eine gründlich gelesen, daß er bloß auf Hörensagen oder nach einer ohngefähren Idee über sie urtheile; aber, hätte denn, selbst in dem Fall, nicht irgend ein guter Geist, nicht irgend ein Schüler nur sich gefunden, der ihn hierüber des Richtigeren belehrt hätte?

Da in meiner Darstellung schlechthin keine Möglichkeit liegt auf solche Weise mißverstanden zu werden, Hr. Fichte sie aber gleichwohl nicht anders verstanden hat, so bleibt nichts anzunehmen übrig, als daß

[1] In der mehrmals erwähnten Beilage protestirt Herr Fichte auch eifrigst gegen die Auslegung einer zweideutig ausgedrückten Stelle in den G. V., nach welcher herauskäme, daß sich die Majestät Gottes in der Natur am imposantesten offenbare. Hätte er das sagen können, meint er, so hätte er sich selbst müssen vergessen haben. Da wir in einer zweiten Recension dieser Schrift dieselbe Auslegung angenommen haben, wünschen wir durch diese Anmerkung seine Ehre über diesen Punkt völlig wiederherzustellen. [Vgl. oben S. 9].

er sie nicht anders habe verstehen können, daß jeder andere Sinn für ihn in der That unfaßlich sey.

Oder wollte man etwa annehmen, daß Hr. Fichte die Naturphilosophie gar wohl verstanden und es nur nicht Wort haben wolle aus verschiedenen Ursachen? Sollte die Sache wohl gar nur für den Urheber büßen? War es diesem vielleicht nicht erlaubt seine Ansichten zu äußern zu einer Zeit, da Hr. Fichte sich noch auf dem zweiten der fünf möglichen Standpunkte befand? Hätte er ehrerbietig schweigen sollen, bis der Philosoph, in dem sich noch einst, unerwarteter Weise, der Logos wiedergebären sollte, die Welt mit dem Zuruf überraschte: Ich sage euch, werdet nur religiös, und alle Hüllen, mit denen ich euch selbst versehen, die Schranken und das ganze starre Daseyn, das ich euch selbst beigebracht habe, werden schwinden, und ihr werdet Gott schauen! — Soll die Naturphilosophie nun bloß darum recht tief niedergedrückt werden, damit für seinen religiösen Standpunkt Raum werde? Sollen uns seine ehemaligen Irrthümer überlassen bleiben, damit er dagegen einen Theil unserer Wahrheiten, als religiöse, desto sicherer an sich bringen könne?

Verhielte sich die Sache so, so hätte sich Hr. Fichte der niedrigsten aller literarischen Künste, der absichtlichen Verdrehung schuldig gemacht. Ich verabscheue diesen Gedanken und erkläre ausdrücklich, daß ich ihn nicht hege.[1]

[1] In der eben erwähnten Beilage gegen den Jenaischen Recensenten, verräth Herr Fichte allerdings einige Kenntniß meiner Schriften. Er führt an:

a) daß ich ein vom Bewußtseyn unabhängiges Reales setze. — Was will Hr. Fichte mit diesem, absichtlich oder unabsichtlich, zweideutigen Ausdruck sagen? Ist jenes Reale das Seyn an sich, das noch vom absoluten Bewußtseyn unverwandelte, wie Er es nennen würde, so ist offenbar, daß, zwar nicht ich, wohl aber Hr. Fichte, dieses Seyn als ein vom Bewußtseyn unabhängiges setzt, da er diesem das Verhältniß des bloßen Bildes, der bloßen Vorstellung zu ihm gibt; ich mache diese Beziehung überhaupt nicht. Oder versteht er das sinnliche Reale, die Steine als Steine, die Sandhaufen als Sandhaufen u. dergl., so konnte Hr. Fichte wissen, daß diese Dinge für mich weder abhängig noch unabhängigig vom Bewußtseyn da sind; daß ich ihnen als solchen eben alles Seyn abspreche, außer im willkürlichen vom Realen absehenden Denken.

Also das Ehrenvollste für Hrn. Fichte, und was den meisten Schein der Wahrheit für sich hat, bleibt immer dieses: daß in seinen Schmähungen gegen Naturphilosophie nur seine natürlich gemeine Denkart über die Natur selbst ausbreche, so wie daß seine Vorstellung von jener wirklich die einzige sey, die ihm unwillkürlich einfällt, wenn das Wort Naturphilosophie an seine Ohren schlägt, wie jemand aus dem Volk, wenn er das Wort Natur oder Naturkräfte vernimmt, nicht unterlassen kann, dabei an den Teufel oder an Zauberer und Zauberkräfte zu denken, und daß also bei ihm selbst jene Aeußerungen, in denen ihm die absolute Lebendigkeit alles Seyns aufzugehen schien, ohne alle Consequenz gedacht und wirklich bloße Redensarten wären.

Hr. Fichte hat zu lange und zu tief in jener Vorstellung des Seyns als eines ihm entgegenstehenden Todten gewurzelt, zu hartnäckig gegen alle andere Lebendigkeit als die des Ich sich verstockt, als daß man erwarten könnte, er werde, nachdem er „ein halbes Leben" an die Darstellung und Begründung dieses Todes gewandt hat, jetzt auf einmal und ohne ein außerordentliches Wunder lebendig werden.

b) daß ich dieses vom Bewußtseyn unabhängige Reale erst in der Intelligenz durchbrechen lasse zum Bewußtseyn. — Hierauf liegt die Antwort schon im Vorhergehenden. Wenn das von allem subjektiven Bewußtseyn unabhängige, mit ihm gar nicht in Gegensatz zu bringende, mit Einem Wort durchaus absolute und von sich selbst seyende Seyn — oder Gott — wesentlich ein Selbstbejahen ist, so kann wohl mit tieferem Grunde, als Hr. Fichte einzusehen vermag, behauptet werden, daß diese göttliche Selbstbejahung in der Intelligenz zu der Form der Selbstbejahung durchbreche, die sich als persönliches Bewußtseyn durch das Ich bin ausspricht, und die Hr. Fichte sonst als das Höchste im ganzen Universum betrachtet hat. — Uebrigens wird in gedachter Anmerkung weiter versichert: durch jene beiden Behauptungen werde unwidersprechlich das Absolute oder Gott in ein todtes und stehendes Seyn verkehrt, d. h. naturalisirt; oder umgekehrt die Natur vergöttert. Und dieß alles als Anmerkung zu einer Stelle, in welcher der eben gedachte Recensent, der der Naturphilosophie doch auch nicht hold ist, in Bezug auf diese sagt: auch die beste Sache ist leicht zu widerlegen, wenn man den Worten des Gegners eine Bedeutung unterschiebt, die sie nicht haben sollen!

Seine letzte Vorstellung und Meinung von der Natur, die er in der Bestimmung des Menschen niedergelegt, war, daß sie in Affektionen des Ich bestehe, welche den Qualitäten der gelben und grünen Farbe, des süßen und bittern Geschmacks, des Schalls der Violine oder Trompete entsprechen — diese Affektionen — (nicht, wie jetzt, das göttliche Leben und Seyn) — verwandelte das Ich in Objekte, verbreitete sie über Flächen, und producirte das Stehende oder Bleibende dazu: allgemein aber war die Natur etwas absolut Häßliches und Unheiliges, ohne einwohnende Einheit; etwas, das da nicht seyn sollte und nur war, damit es nicht wäre, nämlich damit es aufgehoben werden könnte.

Eben diese Vorstellung befällt ihn nun noch jederzeit, so oft er den Namen Natur hört, und vor eben dieser aus Kraut, Gras, Steinen u. s. w. bestehenden Natur denkt er sich den Naturphilosophen sitzend, um über jene zu speculiren, sich allerhand auszudenken, „und gewisse innere weiterhin unbegreifliche Eigenschaften in den Gründen der Dinge zu erforschen, durch deren Gebrauch über den ordentlichen Lauf der Natur hinausgehende Wirkungen zu erzielen wären"; eben diese aus Sandhaufen u. dgl. bestehende Natur strebt derselbe Naturphilosoph zu vergöttern.

Ich glaube nicht, daß irgend ein noch so gutmüthiger Leser die Möglichkeit vorschützen werde, daß bei Hrn. Fichte von irgend einer uns unbekannten Naturphilosophie, etwa einer im Monde, die Rede sey, oder daß nur ein Problema aufgestellt werden sollte: Wie, wenn einmal jemand auf diesen tollen Gedanken käme? damit ihn dann seine Zuhörer gleich gehörig zurechtzuweisen wüßten. Nein, es ist von der uns allen wohlbekannten Naturphilosophie die Rede, und wir trauen sogar ihm nicht die Ausrede zu, daß er doch keine Namen genannt habe, und man also nicht eigentlich wissen könne, wen und was in der Zeit er damit gemeint. Vielmehr, er weiß recht gut und hat darauf gerechnet, daß ohne irgend einen Namen zu nennen, doch das ganze Publikum wissen würde, wem diese Artigkeiten gelten sollen.

Angenommen aber, daß Hr. Fichte sich bei dem Wort Natur-

philosophie nun einmal nichts anderes zu denken vermöge, woher gleichwohl die überschwengliche Sicherheit, mit der er diese Vorstellung *uns* zuschreibt? Stieg denn gar kein Schatten eines Zweifels in seinem Innern auf, daß es damit denn doch eine andere Bewandtniß haben könnte? Bei solchen ungeheuren und durchaus unbegreiflichen Irrthümern sucht man sonst eher jede andere Erklärung auf, bevor man sie, nun endlich nothgedrungen, als wirklich erkennt; „der Mann mag sich wohl nur nicht genau oder gut ausgedrückt haben, spricht man, er mag wohl mit dem Wort Natur einen andern Begriff verbinden" [1] — solche humane und tolerante Auslegungen, wodurch man eine gefährlich scheinende Behauptung gerne wegschaffen möchte, sind der kräftigen Ueberlegenheit des Hrn. Fichte auch sonst nicht ungewöhnlich.

Auch diese Sicherheit muß ich jedoch wieder als löblich anerkennen, sie beweist die Festigkeit des Mannes, das dreifache Erz um seine — Brust.

Des Menschen Behaupten ist sein Sehen; was der Mensch ernstlich behauptet, das sieht er auch wirklich, und das kann ihm niemand bestreiten; was er behauptet und nicht sieht im Gegentheil, das lügt er. So denke ich auch von Hrn. Fichte. Wer weiß, was der Mann nicht noch alles sieht, wovon uns andern im Traume nichts beifällt. Denn wie es mit der Anschauung des Lebendigen ins Unendliche gehen kann, so daß sich der Punkt, bei welchem sie noch ankommen mag, gar nicht bestimmen und gar nicht voraussehen läßt, in welchem Grade die

[1] Gegen den Jenaischen Recensenten, der ihm bemerklich macht, daß er selbst die Zerspaltung des Einen Vernunftlebens in mehrere Individuen eine Natureinrichtung genannt, bedient sich Hr. Fichte der Entschuldigung: das Wort Natur werde hier, wie in *mehreren Stellen*, in einem anderen *und höheren Sinn* genommen, für alles, was aus der ewigen Form folgt. — Den Naturphilosophen allein darf eine so billige Enschuldigung, bei der noch überdieß eine Unterscheidung benutzt wird, die sie selbst gemacht haben (s. die Aphor. der Zeitschr. für spek. Physik II, 2, §. 15. Zus. 1 [IV, S. 120]) nicht zu statten kommen; sie müssen unter Natur nothwendig verstanden haben, was Hrn. Fichte so zu nennen beliebt, die reine Schranke, bloße Sinnenwelt, das starre Daseyn.

mittelbare Erkenntniß, die doch nur das Surrogat der ermangelnden unmittelbaren ist, verschwinden werde — so kann es auch mit der Ansicht und dem endlich wirklichen Sehen des Todes ins Unendliche gehen, und es läßt sich nicht bestimmen, was dem Menschen in dieser Richtung möglich ist. — So beschreibt Hr. Fichte unter andern (S. 258) ein Bild von seiner eignen Erfindung, eine heilige Frau darstellend, die gen Himmel erhoben wird, und setzt dann hinzu: „Was ist es nun, daß diese Gestalt schön macht? — Sind es ihre Gliedmaßen und Theile? Ist es nicht vielmehr ganz die Eine Empfindung, welche durch diese Gliedmaßen ausgegossen ist?" — Ich frage dagegen: wessen Einbildungskraft ist so unglücklich geschaffen, bei einem solchen Bild unmittelbar an die Theile oder Gliedmaßen zu denken, oder auch an die Empfindung, die sie erfüllt, abgesondert vom Ganzen? Wer wird nicht vielmehr das untheilbare Ganze — in seiner Untheilbarkeit — auffassen und betrachten? — — Welche andere Häßlichkeiten mag Hr. Fichte noch bereit haben, um das Zeitalter nach seiner Meinung davon zu befreien? So verfolgt ihn die Idee von einem muthwilligen, launigten Gott, den man durch Dienstleistungen sich geneigt machen müsse, nun seit vielen Jahren, und selbst bei der Naturphilosophie fällt sie ihm ein. Man müsse sich, sagt er, von der Schwärmerei nicht irre machen lassen, dadurch, daß sie uns oft die Mittel, Engel und Erzengel oder gar Gott selbst zu binden und zu bannen, habe verrathen wollen; es sey dieß doch immer nur geschehen, um Naturwirkungen hervorzubringen: jene Geister seyen daher nicht als Geister — (das ließe sich doch noch hören) — sondern als Naturkräfte gefaßt worden (Gr. S. 262). Die Naturkräfte und die Natur sind also das eigentlich und immer Abscheuliche; ein Geist, versteht sich, ein reiner Geist kann doch noch, wie in der Bestimmung des Menschen, Kinderlehre mit einem halten und ihn auf ewig von aller Natur befreien — aber die Natur ist so ganz vom Argen, daß auch ein Engel des Lichts, ja ein Erzengel, wenn er als Naturkraft erschiene, unheilig, ein Engel der Finsterniß seyn würde. In allen verräth sich kein anderes Gefühl der Natur als das der rohesten und verrücktesten

Asketen, solcher, die sich in spitzigen Dornen gewälzt, nicht aus Heiligkeit, sondern um damit ihrer Unheiligkeit und innersten Unreinheit zu entfliehen.[1]

Hr. Fichte sieht nun einmal eine solche Natur (wir haben es ihm, für seine Person, bereits zugestanden), und weil er sie sieht, behauptet er sie auch und leitet sie ab, und bringt sie dadurch in seinem Systeme unter. Wir andern müssen sie nun wohl auch sehen, denkt er; aber sie ist bei uns nirgends abgeleitet (wie wir denn auch von andern Häßlichkeiten oder Ungereimtheiten menschlicher Ansicht eine Deduktion zu geben keinen Beruf fühlen); da sie also doch irgendwo bei uns vorkommen muß, so ist sie ohne Zweifel in der Naturphilosophie beherbergt; und da zugleich verlautet, daß diese die Natur als ein göttliches Leben, keineswegs aber als ein starres, todtes Seyn betrachtet, so müssen wir eben dieses todte Seyn — jene J. G. Fichte'sche Natur vergöttert haben.

Wer kennt das allgemeine Leiden des gegenwärtigen Geschlechtes nicht: daß es das Lebendige nicht als wirklich und hinwiederum das Wirkliche nicht zugleich als lebendig sehen kann; daß ihm die Zeit nicht als Ewigkeit, die Ewigkeit nicht als Zeit zu seyn vermag, welches sie denn in allen Formen der Welt längst geoffenbart haben? Aber dieser Zwiespalt gibt sich in andern wenigstens als ein Leiden, als ein Schmerz zu erkennen, der nur sich selbst nicht ausgerungen und darum auch sein Ende nicht gefunden hat. Fichte allein ist ganz guten Muthes dabei, er macht sich und andern das beste Gewissen darüber; ihm ist das, was sich bei andern als Krankheit äußert, Gesundheit; das, wogegen auch die, die philosophisch nicht recht leben und nicht recht sterben können, als gegen den Tod sich sträuben, das wirkliche, eigentliche Leben.

Wir haben behauptet, und behaupten als eine bewiesene Sache, daß die Welt als ungebrochen und farblos nicht nur zu denken, sondern

[1] In welche Schlupfwinkel niedriger Denkart, könnte man auch noch fragen, mag der Mann geblickt haben, dessen Erbitterung von seinen Gegnern ein solches Bild entwerfen kann, als das in den Grundzügen ist.

in der That zu schauen ist und wirklich geschaut wird; so wie wir auch in der Farbe nicht eigentlich die Finsterniß, sondern eben das Licht sehen, und nur mittelst desselben sein Gegentheil bemerken; wir behaupten, daß das Göttliche in der Natur keineswegs verhüllt und unsichtbar, lediglich dem Gedanken zu fassen, sondern daß es offenbar, anschaulich, gegenwärtig, das eigentlich Unmittelbare ist, so wie dagegen alles Ungöttliche das bloß Mittelbare, lediglich zu Erdenkende; wir behaupten, daß es uns unmöglich ist auch nur irgend einen Theil der Materie nicht als ein Leben zu begreifen, so wie daß es nur von jedem selbst abhängt, in der Zeit selbst die Ewigkeit als wirklich zu sehen, und sonach im wirklichen Bewußtseyn die Zeit los zu werden.

Daß nun Hr. Fichte die Möglichkeit hievon nicht einsieht und leugnet, wissen wir, und nehmen es hiemit als eine Thatsache an. Dabei aber hat es denn auch sein Bewenden. Wir sind durch dieses sein Geständniß auf immer geschieden. Er kann in die Welt nicht kommen, in der wir uns befinden, indem er selbst bekennt, daß sie ihm verschlossen ist, und daß ein Leben, das zumal göttlich und wirklich ist (wirklich im genauesten Sinn des Worts), für ihn zu den völligen Unbegreiflichkeiten gehört.

Unsere Differenz liegt, wie sich nun deutlich herausgefunden hat, bei weitem tiefer, als sich Hr. Fichte einbildet und einzubilden vermag. Er ist mit seinen Gedanken noch immer bei einer ganz andern Untersuchung. — Ob die Dinge, ihrer reinen Objektivität und Starrheit nach, wirklich außer uns, oder ob sie bloß in uns sind (welches Letzte Hr. Fichte für seine Entdeckung hält), davon ist nun schon lange nicht mehr die Rede; es handelt sich um etwas ganz anderes: nämlich, ob sie denn auch nur in uns wirklich sind.

Er sucht uns da, wo wir nie sind, in dem, was er die Sinnenwelt nennt, und will uns, zur Belustigung aller die Sache Verstehenden, noch immerfort belehren, daß sie keine Realität an sich habe. Während Er im Gegentheil sich von dieser Sinnenwelt gänzlich befreit, ja sie selber vernichtet zu haben wähnt, befindet er sich mitten in ihr, oder vielmehr, sie befindet sich in ihm, im Mittelpunkt seines Bewußtseyns,

und so, daß er sich ihrer gar nicht entschlagen, sie auf keine Weise vertilgen kann.

Was er Natur nennt, ist uns nichts; nicht weil wir sie nicht kennen, sondern vielmehr, weil wir sie deutlich erkennen, als ein Gespenst seiner Reflexion, ein Geschöpf seines bloß mittelbaren Erkennens. Was dagegen wir Natur nennen, ist ihm freilich auch nichts, aber nicht aus Erkenntniß, sondern aus Mangel an Erkenntniß und offenbarer Unwissenheit.

Hr. Fichte leugnet im eigentlichsten Sinne die Dinge an sich, nämlich er leugnet, daß das An-sich das Wirkliche sey; von seinem Wirklichen, das nicht das Göttliche ist, meint er dann, daß wir es vergöttern. Gerad' umgekehrt, wir sagen: daß es kein Wirkliches weder in uns noch außer uns gibt als das Göttliche.

Wir leugnen nicht unmittelbar seine Theorie; wir leugnen das Faktum seiner Erscheinungswelt; es gibt gar keine solche Erscheinungswelt, als er annimmt, außer für eine verdorbene Reflexion. Nachdem er einmal eine solche Welt sich gemacht hat, mag seine Theorie wohl nöthig seyn und ganz gut passen; es gilt hier, was der Dichter sagt: ist das Kreuz von Holz erst tüchtig gezimmert, paßt ein lebendiger Leib freilich zur Strafe daran. — Verstände Fichte die Welt, so würde es für ihn keiner Spaltung und darum auch keiner Erklärung dieser Spaltung bedürfen.

Es gibt außer der göttlichen Welt, die als solche unmittelbar auch die wirkliche ist, überall nichts denn nur das individuelle willkürliche Denken, wodurch jene in ein Todtes und absolut Vieles verkehrt werden kann, aber nicht nothwendig verkehrt wird. Hr. Fichte hat sich nun auch eine solche todte und unendlich gebrochene Welt erdacht; wollte er behaupten, daß sie für ihn wirklich ist, so müßte er behaupten, daß er sehen kann und sieht, was nicht ist und nicht seyn kann, d. h. er müßte behaupten, auch der Sinn sey in ihm zum Wahn, also zum Wahn-Sinn geworden. Er, der in dem bloß Erdachten lebt und webt, und es für ein nothwendiges hält, darf gleichwohl aus diesem Erdachten heraus den Naturphilosophen sagen, daß sie sich allerhand

ausdenken; Er, der Träumende, den Wachenden ihre reellen Anschauungen als Träume auslegen!

Mit jener absolut-vernunftlosen Welt, deren Schöpfer nach Hrn. Fichtes Meinung das absolute Bewußtseyn ist, ist dann zugleich das Princip seiner Polemik gegen alle Vernunfterkenntniß der Natur, gegen alle speculative Physik gegeben. Jene Theorie der Umwandlung des göttlichen Seyns ist das Mittel, sich die Welt abermals in ein Willkürliches zu verkehren, und eben hier, wo die reinste Nothwendigkeit herrscht, noch eine Sphäre für die freie Einbildung und das Meinen offen zu erhalten. Nach welchem Gesetz verfährt denn das absolute Bewußtseyn bei jener Umwandlung? Antwort: es gibt hier gar kein Gesetz, die Reflexion ist völlig frei; „wird nicht reflektirt, wie es denn vermöge der absoluten Freiheit wohl unterlassen werden kann, so erscheint nichts; wird aber ins Unendliche fort reflektirt, wie vermöge derselben Freiheit gar wohl geschehen kann, so tritt jeder neuen Reflexion die Welt in einer neuen Gestalt heraus" (s. L. S. 114); warum die Gestalt diese bestimmte ist — ihre ganz individuelle Lebendigkeit und Einzigkeit — wird dabei nicht begriffen; diese wirklichen Gestalten, in die das Reale zerspalten wird, lassen sich nur erleben, so daß man sich denselben beobachtend hingeben muß, wie wir es eben hinnehmen müssen, wenn uns der Himmel auf den Kopf regnet, keineswegs aber lassen sie sich erdenken oder a priori ableiten.

Wer möchte hiegegen etwas einwenden? — Ueber das absolut-Vernunftlose kann keine Vernunft etwas erkennen oder wissen, ein solches läßt sich allerdings nur erleben, und der Gegensatz von a priori und a posteriori ist hier ganz an seiner Stelle. Das a posteriori ist das rein-Vernunftlose; das a priori ist aber auch nicht das Vernünftige, sondern der leere Verstand. Dieser kann wohl „die allgemeinen Eigenschaften jener Gestalten des Einen Realen aus dem Grundgesetz der Reflexion (daß sie sich nämlich spalte) a priori ableiten, er kann sie demgemäß in Klassen und Arten ordnen"; über das Weitere aber findet bloße Erfahrung statt: in dem goldenen Zeitalter der Vernunftwissenschaft wird ein Regulativ aufgestellt werden, wonach

es durch Experimente erforscht werden kann; solange als dieses nicht gegeben ist, und die Vernunftwissenschaft „ihre Schuldigkeit gegen die Physik noch nicht erfüllt hat", muß man dem Physiker freilich verstatten, Einfälle über das gedachte Vernunftlose zu haben (die, nachher entbehrliche, Gabe solcher Einfälle heißt Genie); aber, er muß diese durch das Experiment prüfen und bestätigen: Einfälle über das Empirische haben wollen, ohne alle Empirie, dieß ist offenbarer Unsinn, ist, wie das Publikum leicht einsieht, ebenso einfältig, als etwa Butterküchlein ohne Butter backen zu wollen — ist nur möglich einer so gar sich selbst nicht verstehenden Speculation, dergleichen die unselige Naturphilosophie ist. (Man sehe über alle diese Aeußerungen Gr. S. 206 u. f.).

Der Eifer für die gute Sache des Verstandes läßt den wackern Redner wiederum nur einen kleinen Punkt übersehen, nämlich die unbedeutende Frage, ob denn die Naturphilosophie jenes Vernunftlose gleichfalls zugebe, ja ob sich auch nur die empirische Physik damit beschäftige, dasselbe zu erforschen?

In einem Fichteschen System der Wissenschaften möchte es freilich wohl so ziemlich den Hauptstoff ausmachen; denn das göttliche Seyn ist ihm ein reines Eins und absolutes Einerlei, welches in allewege langweilig, und womit man gleich zu Rande ist, so daß man dem absoluten Bewußtseyn wahren Dank wissen muß dafür, daß es das göttliche Seyn uns verwandelt und spaltet. Die Naturphilosophie dagegen sucht die Vielheit vernünftig, nämlich in der Einheit mit der Einheit, und nicht vernunftlos zu fassen, und jene durch das absolute Bewußtseyn über uns verhängte unnothwendige Welt existirt für sie gar nicht. — Aber auch der ächte Naturforscher, was will er denn durch das Experiment eigentlich ausmitteln, und was kann er allein ausmitteln wollen? — Ich antworte: das Seyende, oder das, was er in den Erscheinungen der Natur denn eigentlich sieht. Er will keineswegs das Vernunftlose erforschen, das Nichtseyende zum Gegenstand der Erkenntniß machen; eben dieses ist es vielmehr, das er abzusondern, als ein Nicht-Seyendes und eben darum auch nicht eigentlich Erkanntes und Erfahrenes zu setzen sucht.

Ich setze voraus, daß man, mit Lichtenberg, wie zwischen Musikern und Musikanten, so zwischen Physikern und Physikanten zu unterscheiden wisse. Die letzten vergessen über dem Mittel den Zweck, oder vielmehr sie kennen bloß jenes und diesen gar nicht; ihnen ist es nicht um das Lebendige, sondern nur um die Veranstaltungen zu seiner Darstellung zu thun, welche sie dann für das Wesentliche selbst halten. Dem wahren Physiker, von dem allein die Rede seyn kann, ist das Vernunftlose ein Gegenstand der Behandlung und keineswegs der Erkenntniß; er hat zu diesem nur ein Verhältniß als Techniker; als ein Wissender aber, und der nach Wissenschaft strebt, ist er einzig auf das Seyende gerichtet; er ist ein Befreier dieses Seyenden, der wahre Priester der Natur, der das Nichtseyende opfert, damit das Seyende zu seinem wahren Wesen verklärt werde. So, um uns wenigstens durch Ein Beispiel deutlich zu machen, hat die Physik über den Hergang im chemischen Proceß erst seitdem Wissenschaft erlangt, als sie erkannt hat, daß das in der chemischen Erscheinung eigentlich Seyende nicht die Materie als solche, das Verbundene als das Verbundene ist, sondern das lebendige Band, oder die Copula der beiden Elektricitäten. —

In dieser auf die Erkenntniß des Seyenden gerichteten Absicht ist nun die Philosophie ganz und unmittelbar einig mit der Physik, wie schon zuvor gezeigt wurde; und es ist ein vergebliches Beginnen, zwischen beiden Streit oder Uneinigkeit stiften zu wollen, und ein lächerliches obendrein, wenn es mit so augenscheinlicher Unkenntniß des Wesens beider Wissenschaften unternommen wird, wie von Hrn. Fichte.

Seine ganze Beurtheilung der Sache gründet sich darauf, daß er zuvörderst eine absolut-vernunftlose Welt statuirt, welche ihm die wirkliche ist: da nun wir eine solche nicht zugeben, sondern eben nur eine Welt, welche die lebendige Vernunft selbst ist, so entsteht ihm dadurch der Schein, als ob wir uns über die wirkliche Welt erheben, und in dieser Erhebung dennoch das Wirkliche erkennen wollen. Das Wort Erfahrung, dessen er sich hier bedient, ist freilich ein sehr zweideutiges Wort, das einen, gewöhnlich, höchst gemischten Begriff bezeichnet. Bedeutet es Erkenntniß des Wirklichen als des Wirklichen, so ist es der-

Naturphilosophie eben um die reinste Erfahrung zu thun; bedeutet sie aber Erkenntniß des Nicht-wirklichen, des Vernunftlosen, entweder für sich oder in seiner Vermischung mit dem Wirklichen, so ist Naturphilosophie freilich ganz von ihr verschieden; aber sie erhebt sich nicht über die Welt einer solchen Erfahrung, sondern sie hebt sie selbst vielmehr auf und leugnet, daß sie *sey*. Wie die Kunst des Künstlers nicht eigentlich ist, die Natur zu übertreffen, sondern das Seyende in ihr darzustellen, das Nicht-Seyende aber, das in dem gemeinen Vorkommen zugleich mit bemerkt wird, auch für die Wahrnehmung — (die als bloße für-wahr-Nehmung ausdrücklich dem wirklichen Sehen entgegengesetzt wird) — zu entfernen: ebenso ist die Absicht des Naturphilosophen keineswegs, die Natur zu überfliegen, sondern das Positive, oder was in ihr eigentlich *ist*, rein darzustellen und zu erkennen.

Daß nun eine solche Erkenntniß möglich sey, darüber sind vorlängst die Proben gegeben, und es ist zu spät an der Möglichkeit zu zweifeln, wo die Wirklichkeit bereits vor Augen liegt. Ueberhaupt ist dieser ewige und nothwendige Bund der Philosophie mit der Natur und Physik seiner wahren Bedeutung nach noch immer ein Geheimniß für die Zeit geblieben. Da stehen noch immer einzelne wie schlaftrunken auf und reden gegen diese Ansicht nach der vorigen Weise, in den gewohnten Sprüchen, meinend, daß ihre abstrakten Begriffe auch gegen diese Wissenschaft Gewalt haben. Nein, es handelt sich nicht mehr vom bloßen Denken, dem sich dann ein anderes Denken entgegenstellen kann; es handelt sich vom *Sehen*; es steht nicht mehr in eurem Belieben, ob ihr das, wovon hier die Rede ist, annehmen und euch davon überzeugen wollt; ihr mögt das immerhin unterlassen, ihr mögt davon wegsehen, es ignoriren; es ist deßwegen doch da, und ihr könnt es nicht wegbringen, denn es ist nicht *unsere* Meinung, sondern es ist etwas Wirkliches und mit Augen wie in der Mathematik zu Sehendes; und ihr werdet nicht verlangen, daß wir diese sichtliche Wahrheit gegen eure Gedankengewebe vertauschen sollen.

Aber wie kommt nun vollends — — Hr. *Fichte* dazu, von Physik zu reden, *eben Er*, sich für berufen zu halten, der Schirmherr

der Erfahrung zu seyn? Gesetzt, die Naturphilosophie leistete als speculative Physik nicht, was sie unternommen, ja der Natur der Sache nach vermöchte sie nicht einmal es zu leisten, was hat denn Hr. Fichte dadurch gewonnen? Ihr würde dann immer noch in Bezug auf ihn ein unleugbares Verdienst bleiben. Davon, daß sie die Philosophie in ihre angestammte Würde, Erkenntniß des Göttlichen zu seyn, wieder eingesetzt hat — nachdem sie in ihm sich dieser Majestät gänzlich und bis auf die letzte Spur entäußert hatte — davon schweigt Hr. Fichte klüglichst und greift, anstatt auf die Principien zurückzugehen, die Resultate an, wie nur ein Sophist thut.

Und welche Begriffe von Physik als Wissenschaft verräth denn Hr. Fichte selbst, die ihm ein Recht geben könnten, in diesem Feld als Richter zu sitzen? — „Die wahren Physiker gingen, nach ihm, immer von Phänomenen aus, nur suchend das Einheitsgesetz (nicht das Lebendige selbst), in welchem diese befaßt werden könnten, und gingen, sowie sie ihren Gedanken empfangen hatten, zu den Phänomenen zurück, um an ihnen den Gedanken zu prüfen — ohne Zweifel in der festen Ueberzeugung, daß er erst von der Erklärbarkeit jener aus ihm seine Bestätigung erwarte" (Gr. S. 252) — mit andern Worten: sie suchten erst aus den Phänomenen den Grund derselben zu errathen, natürlich legten sie in diesen nichts hinein, als was ihnen dienlich schien die Phänomene zu erklären; hernach fanden sie, zurückgehend, daß diese allerdings durch jenen erklärbar seyen — und nun war der Gedanke bestätigt — bestätigt durch einen handgreiflichen Cirkel, in dem man herumgegangen war. Es kann wohl keinem mit der Geschichte der Wissenschaft Bekannten unbewußt seyn, daß es eben dieser Cirkel — dieses Schließen von den Erscheinungen auf den Grund, und Wiederherleiten der Erscheinungen aus dem Grunde — war, was in der Physik die ungereimtesten Theorien erzeugt hat; so wie wohl kein ächter Physiker ist, der diese Art, Erkenntniß der Natur erlangen zu wollen, nicht abhorrirte.

Welche Proben selbsterworbener Kenntnisse mögen wohl — Hrn. Fichte das Herz geben, der Naturphilosophie nachzusagen: sie überhebe

des mühsamen Lernens und sey der Jugend — darum so willkommen; denn auch die Schüler, die dieser Lehre anhangen, verschonet er nicht in seinem Grimm und sieht ihnen mit scheelen und mißgünstigen Blicken nach. — Ich will hier bemerken, daß mein Hauptirrthum in Bezug auf das Zeitalter eigentlich darin beruht, daß ich die Natur nicht mechanisch, sondern dynamisch ansehe. Könnte man mich nur davon überzeugen, daß sie im bloßen Mechanismus besteht, so wäre meine Bekehrung sogleich vollbracht; dann ist die Natur unleugbar todt, und jeder andere Philosoph kann Recht haben, nur ich nicht. Nach dieser mechanischen Ansicht ist nun seit Des Cartes alle herrschende Philosophie gemodelt; auf eine dynamische lebendige Natur ist in ihr gar nicht gerechnet, und diese kommt daher aller schon vorher da und abgeschlossen gewesenen Philosophie höchst ungelegen. Da also der Streit der letzten gegen die Naturphilosophie im Grunde ein Streit der Mechanik gegen die Dynamik ist, so begibt sich jene in einen ungleichen und von ihrer Seite höchst unvorsichtigen Kampf. Denn es kann wohl geschehen (wie es schon geschehen ist), daß sie durch die Physik widerlegt wird und der Erfahrung weichen muß, da sie der Vernunft nicht weichen wollte. — So ergeht es jetzt eben Hrn. Fichte. Er ist in der Physik, wie in der Philosophie, ein bloßer Mechaniker; nie hat eine Ahndung vom dynamischen Leben seinen Geist erleuchtet. Mit dieser mechanischen Ansicht ausgerüstet, will er nun die Sache der Physiker in einem Augenblick führen, wo sie selbst großentheils aufgehört haben Mechaniker zu seyn. Nichts erregt aber billiger Weise mehr Verdruß als ein unerbetener Sachwalter, der die Sache, die er führen will, nicht versteht. — Noch immer will sich bei Hrn. Fichte keine umfassendere Kenntniß der Natur verrathen als die nun schon oft gezeigte: „daß annoch mehrere Striche des Erdbodens mit faulenden Morästen und undurchdringlichen Waldungen bedeckt da liegen, deren kalte und dumpfe Atmosphäre giftige Insekten erzeugt und verheerende Seuchen aushaucht" (Gr. S. 87). Mit solcher Dürftigkeit, ja man kann wohl sagen solchem gänzlichen Mangel eigner Anschauung in dem Fach, ist es wohl natürlich, fremden Beistand zu suchen; eine ganz vergebliche Hoffnung aber, noch jetzt die Naturforscher

für seine mechanische Ansicht zu gewinnen und gegen die Naturphilosophie aufzubringen:

„Es müsse, meint er, die älteren Physiker, welche fruchtbare und glückliche Versuche angestellt, sehr verdrießen, daß sie diese frucht- und ruhmlose Mühe übernommen, da sie die Entdeckungen ihrer Versuche nun in ein paar Perioden a priori demonstrirt sehen müssen". — Ach, nein! die Physiker sind nicht so verdrießlicher Art, um es sich ärgern zu lassen, wenn der menschlichen Ansicht eine Erweiterung zu Theil wird; oder wenn das, was sie auf einem beschränkten Standpunkt faktisch gefunden haben, nun auf einem höheren auch als nothwendig erkannt wird. Galiläis Versuche sind durch Newtens mathematische Beweise nicht in undankbare Vergessenheit gesunken, und dem Physiker, der aus der Verworrenheit der Umgebung das Lebendige durch den glücklichen Griff eines Versuchs herausgehoben, bleibt sein hohes Verdienst ungeschmälert, auch dann, wenn das von ihm Gefundene längst ein Gegenstand unmittelbarer und nothwendiger Erkenntniß geworden ist.

Dagegen haben aber auch die Weissagungen Bacos z. B. dadurch nichts verloren, daß sie erst lange nachher durch von ihm nicht geahndete Versuche in Erfüllung gingen. Ist der Versuch in manchen Punkten der Wissenschaft vorgeeilt, so wird es dagegen vielleicht Jahrhunderte brauchen, bis jener das Leben der Natur aus der Tiefe emporgehoben hat, in der es die Vernunft und die Wissenschaft schon jetzt deutlich erblickt. Der Mensch soll zwar keine Zeichen und Wunder fordern; wahre Innigkeit des Sinnes sieht im leisesten Weben und Wirken der Natur das volle Leben; dennoch glaube ich, daß jene schlaftaumelnde und träumende Monadenwelt, wie sie unser Leibniz nennt, dem fragenden Forscher noch mit ganz andern Lebenszeichen antworten muß, als bisher geschehen ist, daß es dann nicht mehr möglich seyn wird, Ideen wie jene für bloße Gedanken auszugeben, indem wir dann die lebendige Natur heraufgestiegen sehen werden, redend mit uns von Angesicht zu Angesicht. —

So weit reichen Hrn. Fichtes Vorstellungen von Naturphilosophie nicht; denn seine Gedanken von der Natur selbst gehen nicht so weit.

Da er diese nur auf das Mechanische und auf ihre Nützlichkeit für den Menschen anzusehen gewohnt ist, so meint er, daß auch vermittelst der Naturphilosophie allerhand für das menschliche Leben Ersprießliches, z. B. die ächte Bereitung des Berliner Blau oder die Verfertigung des dauerhaftesten Mörtels und dergleichen, a priori deducirt werden soll, und kann denn freilich nicht absehen, wozu das alles a priori abgeleitet werden soll, da man es doch ganz einfach und viel sicherer aus der nächsten Hand, der Erfahrung, nehmen könnte. Daß solche Ableitungen unter der Würde der Philosophie sind, dieses Grundes bedient er sich nicht einmal. Vielmehr sie gehören gar wohl zur Philosophie, und sind ganz an ihrer Stelle, wo von Einrichtungen die Rede ist, die durch die menschliche Freiheit selbst getroffen werden können. Da haben z. B. schon längst geübte und erfahrungsreiche Männer sich Mühe gegeben, zu erfinden, wie die Polizei in einer Stadt am besten organisirt, die Verfälschung von Wechseln oder Staatspapieren gehindert und der größtmögliche Handelsvortheil für einen Staat erzielt werden könnte. Nun kommt Hr. Fichte, und deducirt ihnen a priori die ganze Einrichtung der Polizei, haarklein, bis auf die Pflichten der Thorschreiber herunter; und wenn ihn der preußische Staat bei der Verfertigung seiner Tresorscheine zu Rath gezogen hätte, so würde der gründlich-gelehrte Mann ihm mit seinen Kenntnissen haben dienen können, wie er bereits im geschlossenen Handelsstaat das wahre Urbild der preußischen Handelsverfassung, nur versteht sich, mit einer die Wirklichkeit übertreffenden Consequenz, a priori abgeleitet hatte. Wie müßte es nun die vielen Schriftsteller über Polizei und die preußischen Staatsmänner, wenn sie von der Laune des Hrn. Fichte wären, verdrießen, einen großen Theil der durch sie, ohne alle Beihülfe von Philosophie, getroffenen Einrichtungen durch Hrn. Fichte — nicht in einigen Paragraphen zwar, sondern in vielen Blättern und ganzen Büchern — a priori deducirt zu sehen!

Solcher reellen Verdienste kann sich die Naturphilosophie nicht rühmen; und da Hr. Fichte bei einem ohngefähren Durchblick ihrer Sätze keine solche für das menschliche Leben ersprießliche Wahrheiten

abgeleitet finden und doch von der andern Seite auch nicht begreifen konnte, wie die Natur oder irgend etwas in derselben Ausdruck reiner Vernunftwahrheit seyn könne, so mußte ihm das ganze als allegorisch vorkommen; denn wie sollte die Natur, die ihrem innersten Wesen nach vernunftlos und ungöttlich ist, anders als durch mühsam-allegorische Deutung zu einem Schein von ursprünglicher Vernünftigkeit gebracht werden, die doch erst in sie dadurch kommt, daß sie nützlich und brauchbar gemacht wird? Dem gemäß versichert Hr. Fichte: „das Wesentliche der zum Beispiel angeführten Kenntnisse sey in der Naturphilosophie niemals a priori deducirt, sondern nur in allegorische Form gezwängt"; Hr. Fichte ist ohne Zweifel der Mann zu beurtheilen, was das Wesentliche in irgend einer Naturerscheinung sey: daß aber die Naturphilosophie weder deducirt noch a priori deducirt, dieß ist eine Nebensache, auf die es bei der Beurtheilung nicht ankommt.

Jenes Widerstreben gegen die innerste Identität der Natur mit der Vernunft und das Unvermögen in ihrer Uebereinstimmung etwas anderes als allegorisches Spiel zu sehen, hat sich in andern auf eine umgekehrte Weise ausgedrückt, indem sie unsere eigenthümliche wissenschaftliche Sprache als eine von der Natur hergenommene und eben darum widerrechtlich ins Reich der Vernunft übergetragene getadelt haben. Ich frage sie dagegen, woher alle wissenschaftliche Sprache ursprünglich genommen ist, wenn nicht von der Natur, nur daß durch den langen Gebrauch diese Herkunft aller unserer philosophischen Ausdrücke längst verdunkelt ist. Bei der ursprünglichen Einheit der realen und idealen Welt ist diese anschauliche Sprache nicht eine willkürliche, sondern durchaus nothwendige Erfindung, die sich, des Mißbrauchs, den manche von ihr gemacht haben, ohnerachtet, erhalten muß, und für die Evidenz der Philosophie ein wesentlicher Gewinn ist. Daß sie vor der gewöhnlichen abstrakten Sprache die Klarheit voraus hat, und Verhältnisse, welche begreiflich zu machen sonst eine Menge Worte erfordert würde, mit einem einzigen deutlich zu bezeichnen dient, wird niemand, der sie versteht, ableugnen können. Man setze z. B., es behauptete jemand, daß Hr. Fichte und Fr. Nicolai innerlichst miteinander

verwandt und im Grunde völlig einig seyen, so würde dieser ein großes Paradoxon damit ausgesprochen zu haben scheinen. Man bediene sich für dieses Verhältniß des Wortes Polarität, und alles ist klar. Man sieht nämlich, wie, der direktesten Entgegensetzung ohnerachtet, beide der innersten Grundlage nach dennoch eins sind, und wie sie, etwa als die beiden miteinander verbrennenden Luftarten vorgestellt, Nicolai als der Wasserstoff, Hr. Fichte als der Sauerstoff, in der gegenseitigen Durchdringung und Depotenzirung die reine Indifferenz, das wahre Wasser des Zeitalters zum Produkt geben müßten.

„Der Wunderthäter (der Naturphilosoph nämlich), meint Hr. Fichte, sollte doch wenigstens durch Eine eingetroffene Prophezeihung seine höhere Sendung dokumentiren, er sollte in einer durch Schlüsse aus der bisherigen Erfahrung unerreichbaren Region, ein weder von ihm noch andern je gemachtes Experiment angeben und dessen Erfolg bestimmt vorhersagen, so daß es bei der wirklichen Vollziehung des Experiments sich also fände, wie er gesagt" (Gr. 271).

Es mögen nun an die acht oder neun Jahre seyn, daß Hr. C. C. E. Schmid zu Jena der eben beginnenden Naturphilosophie diesen schweren Stein des Anstoßes in den Weg wälzte, der nun, nachdem ihn bis daher niemand aufheben mochte, endlich von Hrn. Fichte noch eine Strecke weiter geschoben wird, indem er die Aufgabe so geschärft hat, daß sie gänzlich unerfüllbar ist. „In einer durch Schlüsse aus der bisherigen Erfahrung unerreichbaren Region soll der Zauberer ein Experiment angeben." Gebe er ihm doch auch auf: er solle in einer gar nicht existirenden Welt einen Pallast bauen! Die Natur ist ein absolutes Continuum; eins ist durch alles und alles durch jedes bestimmt; es wäre also zu erklären, wie es eine durch Schlüsse aus der bisherigen Erfahrung unerreichbare Region geben könne. — Am Ende ist das Verlangen dieses: der Zauberer sollte überhaupt keine Erfahrung haben, den Boden, auf dem er steht, selbst unter sich abbrechen und so, auf das Nichts tretend, wie ein reiner Fichtescher Geist weissagen. Ja auch das wäre nicht einmal genug; denn er selbst existirte dann doch, und er möchte über sich selbst etwa Erfahrung haben und von

dieser aus schließen, z. B. daß er einen aus zäher und modificabler Materie bestehenden Leib haben müsse, von welchem aus er dann zuletzt auf die ganze Natur gerathen könnte. Er müßte also eigentlich gar nicht existiren und so, nicht existirend, dem Hrn. Fichte etwas prophezeihen, das kein Aug gesehen, kein Ohr je gehöret, was — genau betrachtet, gleichfalls nicht existirte!

Ein solches völliges Nichts von Realität ist also das Prius des Hrn. Fichte: für die Reinheit seiner Erkenntniß ist es schon störend, daß überhaupt etwas existirt, daß das Ewige in der That wirklich ist, und nur, nachdem es wirklich ist, auch erkannt wird, weil eben dieses Erkennen selbst mit zu seiner Wirklichkeit gehört. Es müßte vielmehr gar nicht da seyn, damit die Erkenntniß davon ganz lauter und absolut a priori wäre. — Dieß sind nothwendige Folgen der Fichteschen Unterscheidung des a priori und a posteriori, welche Er, ob wir sie gleich gänzlich verwerfen und keinen andern Unterschied im Wissen zugeben als den des unmittelbaren und mittelbaren, dennoch gegen uns in Anwendung bringen zu dürfen meint.

Ob übrigens die Naturphilosophie jederzeit erst nach der That geweissagt habe, wie Hr. Fichte wissen will, darüber mögen Kenner — aufrichtige, gewissenhafte — entscheiden. Daß z. B. zu einer Zeit, wo die Physiker den Magnetismus nur als die Eigenschaft eines einzigen Metalles kannten, indem sie die Spuren desselben an einigen andern nur aus beigemengten Theilen eben jenes Metalls erklärten, von der Naturphilosophie die durchgängige Allgemeinheit desselben behauptet und Magnetismus als eine nothwendige Kategorie der Materie erwiesen wurde — daß sie dann über diese Behauptung von Recensenten und andern; wie sich gebührt, durch die Erfahrung, zurechtgewiesen worden, als welche zeige, daß der Magnetismus keineswegs eine allgemeine Eigenschaft der Körper sey — bis dann, mehrere Jahre nachher, ein französischer Physiker, der von jener Behauptung nichts wußte, durch Versuche wirklich findet, daß kein starrer Körper in der Natur unmagnetisch ist — dieß macht freilich keine Prophezeihung im Fichteschen Sinne aus. Oder daß der Verfasser in seinen Aphorismen über Philosophie

(Zeitschr. f. sp. Physik II, 2, §. 75 [IV, S. 156]) den allgemeinen Satz aufstellt: „Je zwei (der Qualität nach) voneinander verschiedene Körper können wie die zwei Seiten eines Magnets betrachtet werden, und um so mehr, je größer ihre relative Differenz ist", und daß nachher ein deutscher Naturforscher aus Silber und Zink eine wahre, nach den Polen deutende Magnetnadel zusammensetzt, dieß ist abermals kein Beweis, daß das Wunder, das Hr. Fichte für unmöglich hält, allerdings möglich sey; denn außerdem, daß der Verfasser bei Aufstellung jenes Satzes doch wirklich existirt hat, so hätte er noch überdieß nicht bloß die Wahrheit oder den Satz selbst, sondern auch das Experiment angeben müssen, wenn ihm — Hr. Fichte hätte glauben sollen!

Für diesen selbst wollen wir jedoch ein ganz einfaches Experiment angeben. Was die Physikanten zu seinen Aeußerungen sagen werden, lassen wir dahingestellt; seine Begriffe von Physik kommen den ihrigen noch ohngefähr am nächsten, doch werden sie finden, daß er nichts Gründliches in der Sache gelernt. Dagegen schlagen wir ihm vor, einmal bei den wahren Physikern Umfrage zu halten, um zu erfahren, wem von uns beiden sie Recht geben. Ich versichere ihm hiermit und prophezeihe a priori, mit der festesten Ueberzeugung, es werde sich in der That also finden, wie ich vorhergesagt: die Physiker werden sich für seine Anleitung zum Experimentiren höflichst bedanken und auch nicht Eines der von ihm in Vorschlag zu bringenden Experimente ausführen, so daß er nie in die Gefahr kommen wird, als ein falscher Prophet erfunden zu werden.

Was ist der wahre Geist des Naturforschers? — Er ist Andacht, Frömmigkeit gegen die Natur, Religion, unbedingte Unterwerfung unter die Wirklichkeit und die Wahrheit, wie sie in der Natur ausgesprochen und mit der Natur selbst eins ist. Eben diese Unterwerfung ist nach Fichtescher Lehre das Schrecklichste, wovor sich der Geist eines freien Wesens entsetzt: die Uebereinstimmung der Natur mit dem Gedanken ist nach ihr nur so möglich, daß sich die Natur nach dem Gedanken richtet (Gr. S. 253), nicht aber so, daß die Wahrheit selbst das Seyn, das Seyn oder die Natur selbst die Wahrheit ist. — Was begehrt der

Physiker? Das Leben, und nur dieses ist die Beute, die er aus dem Kampf mit dem Tode davontragen will. — Die Fichtesche Theorie zieht ihm hier eine absolute Grenze vor, jenen Schlag des absoluten Bewußtseyns, der unwiederbringlich für jede wirkliche Anschauung das Leben in Tod verwandelt und die leere Hülle allein zur Betrachtung übrig läßt. Welchen Antrieb kann ein vernünftiger Geist empfinden, eine Welt zu erforschen, die ihm durch ein so elendes Gaukelspiel, daß, wenn nicht reflektirt wird, nichts erscheint, wenn aber ins Unendliche fort reflektirt wird, ins Unendliche fort auch etwas erscheint, erklärt werden kann? — Und was gibt es denn in der That zu erforschen? Wir dürfen es etwa unternehmen, die allgemeinen Eigenschaften der Dinge a priori abzuleiten, sie systematisch zu klassifiziren und nach Arten und Gattungen einzutheilen — siehe da die erstaunenswürdigen Resultate Fichtescher Vernunftwissenschaft! — Was ist dem ächten Naturforscher in innigster Seele widriger als die teleologische Ansicht und Betrachtung der Dinge. In älteren Systemen war es wenigstens die Offenbarung der Güte, Weisheit und Macht des ewigen Wesens, die als Urzweck der Natur zu Grunde gelegt wurde: im Fichteschen System hat sie diesen letzten Rest von Erhabenheit verloren, und ihr ganzes Daseyn läuft auf den Zweck ihrer Bearbeitung und Bewirthschaftung durch den Menschen hinaus. Sollte wohl irgend ein Physiker leben, der niedrig genug von dem Gegenstand seiner Wissenschaft dächte, um die Fichtesche Deduktion der Physik in den Erl. Vorles. mit Gleichmuth zu vernehmen? Die Naturkräfte sind nach derselben nur da, um menschlichen Zwecken unterworfen zu werden. Diese Unterwerfung wird das einemal ausgedrückt als eine allmähliche Aufhebung und Vernichtung der (also doch wirklichen?) Natur durch den Menschen — das anderemal als eine Belebung der Natur durch das Vernunftleben; als wäre nicht jede Unterwerfung unter menschliche Zwecke eine Tödtung des Lebendigen, oder als könnte belebt werden, was bloße Schranke seyn soll. Um dieses Zweckes willen ist Kenntniß der Gesetze, nach welchen jene Kräfte wirken, d. h. Physik, nothwendig. Aber nicht bloß nützlich und brauchbar soll die Natur dem Menschen seyn, welches ihr erster Zweck und die

wirthschaftliche Ansicht war, sondern „sie soll zugleich anständig ihn umgeben," d. h. (wie kann man es anders deuten?) sie soll zu annehmlichen Gärten und Landgütern, schönen Wohnungen und angemessenen Mobilien umgeschaffen werden, welches der zweite Zweck und die ästhetische Ansicht der Natur ist.

Was kann mit solcher Geistesverfassung und der Vorstellung einer solchen Natur, die nur werth ist in Werkzeuge und Hausgeräthe umgeschaffen zu werden, sich anders vertragen als die blindeste Verachtung aller Natur, die da kühnlich meint, den Menschen nicht kräftiger schmähen zu können, von dem sie sagt: es sey eine Naturkraft, die in ihm producirt und denkt (Gr. S. 253 f.). Zwar ist nicht einzusehen, wie in einer solchen Natur eine Kraft zu denken seyn könne; es ist eben darum durch jene Aeußerung wohl nur eine mit innerer Nothwendigkeit denkende Kraft, im Gegensatz mit der freien, selbsteignen des Individuums verstanden. Nun nimmt sich Hr. Fichte zwar, wie noch vieles andere, das zu seinem System nicht paßt, auch dieses heraus, zu sagen: „daß alles Unrechte am Menschen lediglich in seiner Selbstheit beruhe, daß erst wie den Menschen eine fremde Gewalt ergreift, ihn forttreibt und statt seiner (als endlichen Wesens) in ihm lebendig wird, wirkliches und wahrhaftes Daseyn (also, da Daseyn = Wissen ist, auch wahrhaftes und wirkliches Wissen), in sein Leben kommt" (E. V. 7). Ist nun gleich diese fremde Gewalt, wie Hr. Fichte versichert, immer die Gewalt Gottes, so bleibt sie in Bezug auf das Individuum doch fremde — gleichfalls nothwendig wirkende, nicht eigne noch freie Kraft. Es ergäbe sich also, daß in der späteren Schrift gelehrt wird, was in der früheren geschmäht wurde, welches bei Hrn. Fichte nicht nur Einmal der Fall ist. Allein, um billig zu seyn, müssen wir die letzte Aeußerung selbst nur für eine von den Naturphilosophen entlehnte Decoration ansehen: die eigentliche Grundmeinung und innerste Ueberzeugung des Redners ist, daß er selbst in sich denke, und daß er wisse, daß er allein in ihm selber denkt und kein anderer. Er hat sich „über alle Naturgewalt erhoben, und hätte diese Quelle längst in sich verstopft" (Gr. S. 254), wenn sie je in ihm geflossen wäre;

jedermann wird bezeugen, daß in ihm nicht die Natur denkt, wie sollte sie auch vor ihm selber zu Worte kommen? Wollte sie eine Spur von Lebensäußerung von sich geben, gleich würde er sie niederschreien und mit seiner Weisheit gänzlich zu Grunde reden. Zwischen der Natur und ihm besteht ewige Feindschaft, wie zwischen der Schlange Samen und des Weibes Samen; er hat aller Natur in ihm selbst vorlängst den Kopf zertreten; doch bleibt es, wenn man ihn hört, zweifelhaft, wer von beiden dem andern das meiste Uebel zufügt. Die Natur stößt ihn, drückt ihn, sie sticht ihn nicht bloß in die Fersen, sondern bedroht allerwärts und beständig sein ganzes Leben (dieß sagt er selbst; was sie ihm sonst noch anthut, und welche leidige Ironie sie mit ihm treibt, das bemerkt er freilich nicht). Solches vergilt er ihr denn aber nach seiner Weise; er möchte sich gern überreden, daß sie im Grunde gar nicht existirt; dennoch bekämpft er sie, und in der Unfähigkeit, Worte zu finden, die seinen ganzen Abscheu ausdrücken, versichert er, sie werde wenigstens noch vernichtet werden, wenn sie es nicht sey.

Es könnte noch die Frage entstehen, ob in Hrn. Fichte der Haß gegen die Natur den gegen die Naturphilosophie, oder ob der Ingrimm gegen diese erst auch den höchsten Abscheu gegen jene erzeugt habe. Allein man kann schwerlich anstehen, sich für die Ursprünglichkeit jenes Hasses zu erklären, den er der Natur und ihren Werken geschworen; nur rückwirkend hat die Naturphilosophie die Flammen desselben noch gewaltiger erregt. — Wäre es ihr gelungen, auch nur einige Tropfen zu schöpfen aus dem Quell aller Freudigkeit, der Natur, so müßte sie dem in der Feuerqual der Subjektivität stehenden Willen ein Gift seyn, das er mit Gewalt und Heftigkeit von sich stößt. Geuß in ein kochendes und siedendes Metall einige Tropfen erfrischenden Wassers, und sieh, wie es mit Zischen und Sausen auffährt; eine solche Explosion ist es, wodurch sich die Hölle der Eigenheit, der die Wurzel der Natur abgeschnitten ist, in Hrn. Fichte Luft gemacht hat.

Ihm ist Naturphilosophie nur begreiflich, als hervorgehend aus einem Denken, das da lediglich im Dienste der Begier steht, das allein auf die Person zurückgeht, das eben deßhalb zurückstrebt in

das, wovon das Leben der Person abstammt — in die sinnliche Natur, das eben darum nothwendig Naturspeculation ist (Gr. S. 256—258).

Zu allen Zeiten haben erbitterte und zugleich schwache oder eine schwache Sache vertheidigende Menschen als die letzte Wehre jenes Mittel ergriffen, die Behauptungen ihrer Gegner auf den unsittlichen Charakter derselben zu schieben und aus diesem als ihrer verborgenen Quelle herzuleiten. Damit war dann alle lästige Untersuchung und weitere Vertheidigung ein für allemal erspart. — Merkwürdiges ist daher in jener Deduktion der Naturphilosophie nichts, außer etwa (wenn man dieß so finden wollte), daß — auch Hr. Fichte sich zu dieser Art von Polemik gedrungen fühlt. Bemerkenswerth ist allein das Geständniß, das sie in sich schließt; nämlich daß Er die Natur, bis daher, nur in Bezug auf seine sinnliche Person zu denken vermocht habe; und dieses ist denn — man kann nicht sagen die Meinung, sondern — die Gesinnung, welche im Gegensatz der Naturphilosophie in vielen offenbar werden mußte. Weil nämlich sie in der Natur nichts erblicken als den Spiegel ihrer verächtlichen Lust — darum soll sie zerbrochen und verdammt seyn. Ihnen muß die Natur als todt, widerwärtig und abscheulich erscheinen, wenn sie keine Versuchung der Begier empfinden sollen; wäre sie das Gegentheil von dem, so liefe ihre vermeinte Tugend, oder wenigstens die der übrigen Welt, als deren Vormünder sie sich betrachten, die höchste Gefahr. Darum muß auch das Göttliche nur recht weit hinausgerückt werden — über alle Grenzen des Bewußtseyns und der Wirklichkeit —, damit es nicht durch die Unreinheit, die sie aus sich in die Natur übertragen, befleckt werde.

Zugleich aber, indem sie die Natur als hassens- und vernichtungswerth darstellen, verlangen sie doch, daß sie bleibe, damit sie etwas haben, das ihr Herz hassen könne, damit ihr Wille nicht ein einiger sey, der nur Eines will, sondern ein streitender, und in dem ein zweifaches Begehren liege. Indeß sie sich anstellen für die Ehre Gottes zu streiten, streiten sie im Grunde für eben diese ungöttliche Welt, die sie die wirkliche nennen. Als eine göttliche wollen sie sie nicht, wohl aber

als eine ungöttliche. — Es gibt nur Eine Art, den Zwiespalt von Göttlichem und Ungöttlichem aufzuheben, nämlich, daß nur das eine ist, das andere aber nicht ist. Da nun wir jenen Gegensatz allerdings, aber so aufheben, daß wir die Existenz des Ungöttlichen völlig leugnen, und behaupten, daß allein das Göttliche ist, jene aber dennoch wegen dieser Aufhebung schreien und uns einer Naturvergötterung anklagen, so ist klar, daß es ihnen gerade nur um jenes Niedere, oder nach unserer Meinung, gänzlich Nicht-seyende und Ungöttliche zu thun ist. — Wir sind weit entfernt, irgend einem dieser Schreienden Schuld zu geben, daß er sich diese Welt als ein Werkzeug seiner Lust oder Begier erhalten wolle. Uns ist ihre Persönlichkeit völlig gleichgültig, wir wissen nichts von ihr, noch haben wir jemals mit dieser zu thun; überdem sind wir überzeugt, daß der Grund jenes Schreiens bei den meisten ganz wo anders liege als in ihrer Lust; vielmehr eben in ihren moralischen Begriffen; denn dem Willen, welcher nur ein einiger ist und nur Eines will, ist es kein Verdienst dieß Eine zu wollen; jene aber wollen ein Verdienst und bedürfen darum des Gegentheils; der Begriff der Sünde ist im Tiefsten ihrer Herzen eingegraben, und mit ihm der Begriff einer todten, einer verlorenen und von Gott ausgestoßenen Welt. Sie selbst zwar verlangen nicht Sünder zu seyn; wäre aber die Sünde getilgt aus der Welt, so wär' es auch das Verdienst, und es bliebe allein der Glaube, d. h. die Gesinnung, die selbst göttlich ist und nur Göttliches sieht. — Endlich muß doch aufgedeckt werden, um was eigentlich der Kampf von jenen geführt wird, und welche Sache es ist, der sie ihr höchstes Interesse weihen.

Nach unseren Beweisen ist es durchaus unmöglich, daß an sich oder objektiv irgend ein Ungöttliches sey; sein Daseyn kann daher überall nur aus dem Grunde des Subjekts, und zwar des individuellen, empirischen abstammen. Hier ist demnach der Punkt, wo unsere Lehre, wie alle andere Philosophie, an die Bildung des menschlichen Lebens selbst verweisen muß und diese als eine nothwendige Forderung in sich aufnimmt. Ehe in Gesinnung und Gedanken die Wurzel des Ungöttlichen ausgerissen ist, wird sie immerfort ihre Zweige auch hinüber in

die wirkliche Welt treiben und diese verkehren und das Göttliche in ihr verdunkeln. Ich rede nicht von einzelnen, verkannten Aeußerungen ächter Sittenlehre, sondern von aller bisher geltenden Moral, wenn ich sage, daß sie den Glauben an die Wirklichkeit eines Ungöttlichen in und außer uns nicht bloß bestätigt, sondern gefordert hat und fordern mußte, um selber zu bestehen. Das Gefühl, das von dieser Sittenlehre aus sich verbreitete, konnte kein anderes als jenes der Wissenschaft dieser Zeit allgemeine seyn, daß Gott wesentlich, nämlich als wirklich, todt ist, und als solcher nur aufzuwecken durch Kraft unseres Gedankens, und als unser Geschöpf: die Sicherheit, mit der dieser Gedanke denen, welche die freudige Botschaft vom Leben Gottes verkündigten, zugeschrieben wurde, beweist nur, wie tief allen Denkern jene Meinung von der Nichtwirklichkeit Gottes eingeprägt war. — Unsere Väter sind stark gewesen im Glauben ohne den falschen Prunk der Sittlichkeit und des eignen Verdienstes. Die Frage ihres Herzens und Geistes war: Tod, wo ist dein Stachel, Hölle, wo ist dein Sieg? Statt dessen haben die Gelehrten durch ihre Meinungen den Tod wieder eingeführt und ihre die Natur mechanisch verkehrenden Systeme über den lebendigen Grund der Natur selbst gesetzt, zu einem bloß historischen Glauben im Wort und nicht im Geist, im Begriff und nicht in der Anschauung; statt der Zuversicht unseres Einsseyns mit Gott aber haben sie dem Menschen eine selbsterschaffene und sich selbst beschauende Sittlichkeit gegeben, und ihn damit wieder unter das Gesetz, und durch dieses unter die Sünde gethan.

Die Erscheinung einer Lehre, welche alle Existenz des Ungöttlichen leugnet, in einem Zeitalter, dessen Moral auf eben dieser Existenz beruht, muß nothwendig, in diesem Zeitalter, selbst ganz eigne moralische Wirkungen hervorbringen, über die sich nur der Unwissende wundern kann. Hätten wir etwa Recht in dem, was wir von der Moral der Zeit sagen, wenn unsere Lehre nicht auf die unsittlichste Weise — aus Gründen der Sittlichkeit — von Menschen, die gegen uns selber den höchsten Mangel an Sittlichkeit beweisen — zu Ehren ihrer Sittenlehre — bekämpft würde? Was haben wir denn selbst als die beiden Pole

des Lebens gesetzt? Die heilige Sitte von der einen, die religiöse Begeisterung von der andern Seite. Eben diese aber sind ausgestorben und vertilgt in der herrschenden Lehre und Bildung, und an ihre Stelle ist etwas getreten, das von beiden nichts enthält und beide von sich ausschließt. Kann es uns nun wundern, daß unsere Lehre an sich selbst zunächst die Verwilderung der Zeit empfindet, und muß sie nicht die Folgen derselben ruhig tragen und als ebenso viele Beweise von der Wahrheit dessen aufnehmen, was sie von der Beschaffenheit der jetzigen Moral behauptet? Kann ich selbst mich wundern darüber, daß ich nun schon lange Zeit hier und da noch mit Gründen bestritten werde, allgemein aber ein Ziel der Lüge, der Bosheit und der persönlichen Verfolgung geworden bin? Habe ich das nicht alles reichlich verdient? Habe ich nicht den Schlechten und Geistlosen, nach Gelegenheit und Umständen, viel Böses gethan, der Pharisäer und Heuchler nicht geschont, manchem derselben das Schafskleid ausgezogen und die innere Tücke entlarvt? So bin ich auch von jeher der Empfindelei aller Art herzlich gram gewesen, und habe dadurch mein böses Herz deutlich genug verrathen. Hätte ich auf Grundsätze der Ehre gerechnet, so geschähe mir doppelt Recht; denn ich mußte ja wissen, daß die innere Ehrlosigkeit sich selbst, ohne Unehre zu fürchten, bekennt, und daß ihr nichts geschadet wird, wenn sie als solche hingestellt wird. Der Mensch, dem mein Ohr und meine Thüre verschlossen ist, kann doch hingehen und mich öffentlich verläumden, und er kann wissen, daß ich es weiß, ohne daß er doch nöthig hat vor mir zu erröthen. Ein anderer kann durch verstandlose Schriftstellerei mit von mir entlehnten Worten und Ideen sein Leben gefristet haben und noch fristen, und wenn es die Zeit so mit sich bringt, noch immer mit denselben Ideen ein Buch voll Schmähungen gegen mich schreiben; das bringt ihm keine Schande und macht ihn nicht einmal lächerlich, sondern macht seinem Muth und seiner freien Denkungsart Ehre. Ich selbst bin dem Publikum meines Wissens nie mit meiner Person lästig gewesen, indem ich nie davon geredet; aber eben dieß ist ein neuer Beweis meiner Verstocktheit, und es muß wohl erlaubt seyn das Aergste von dem zu denken und zu sagen, der das Publikum so

gar nicht zum Zeugen seines Herzens und seiner persönlichen Gefühle gemacht, sondern immer nur von der Sache oder gegen die Sache, kalter und unbarmherziger Weise, geredet hat.

Das alles ist sonach in der Ordnung, und das Gegentheil wäre verwundersam, nicht aber, daß es nun also ist. Wenn aber an der Kraft dessen, wogegen diese Anstalten gemacht werden, sonst gezweifelt werden könnte, so würde sie daraus allein erhellen, daß, so viele gegen sie ankämpfen, zugleich ihr Innerstes bis auf den tiefsten Grund offenbaren müssen, daß nicht nur Elende und von Anbeginn Nichtswürdige, sondern Männer, die sonst Grundsätze von Ehre, Rechtlichkeit und Scham, besonders im wissenschaftlichen Verkehr, selbst in Bezug auf sich, gefordert, jetzt eben diese gegen sie verleugnen und ohne Scheu wegwerfen.

Ich kann es nur beklagen, daß Hr. Fichte sich selbst in diese Klasse von Streitenden gesetzt hat.

Nachdem alles Frühere gegen die Naturphilosophen sich nicht hinreichend beweisen wollte, so sollen dann (Gr. S. 265 f.) folgende Züge ihrer Persönlichkeit den Ausschlag geben.

Die Schwärmer — nicht überhaupt, sondern bestimmt, und wie (S. 264) ausdrücklich unterschieden wird — die des jetzigen Zeitalters, von denen bereits erklärt war und ferner erklärt wird, daß sie die Naturphilosophen seyen — diese also, die Naturphilosophen, berauschen oder begeistern sich, wenn die Einfälle nicht recht fließen wollen, durch physische Reizmittel. — Hr. Fichte sagt nicht: der Urheber bedient sich solcher Mittel, allein zunächst, denkt er und kann es nicht anders vermuthen, wird das Publikum es doch auf ihn beziehen; denn es ist ja bekannt, daß einige Uebelwollende, die sich ein Geschäft daraus gemacht nachtheilig von ihm zu reden, eben dieses vorlängst von ihm mit dem Zusatz verbreitet haben, daß die Aerzte ihm nur noch ein Leben von wenigen Jahren zugeben. Nun lebt er zwar noch jetzt und genießt der besten Gesundheit, auch ist keine Lebensabnahme an ihm zu verspüren. Desto nöthiger aber ist, das Gerede wieder in Umlauf zu bringen, und ein altes

Sprüchwort sagt: verläumde nur herzhaft, immer bleibt etwas doch hängen!

Weiß Hr. Fichte jenen Umstand von meinem Bedienten oder Hausgesinde; denn irgend woher muß er ihn doch wissen, da er ihn als ein Faktum behauptet, sonst wäre er in dem Fall, wissentlich eine Unwahrheit oder (was dasselbe ist) eine Erdichtung vorgebracht zu haben. Oder hat er auch auf dieses nur geschlossen, und räsonnirt er, wie die Juden am Pfingstfest, als sie Sprachen vernahmen, die sie nicht verstanden, und müssen alle, welche Er nicht versteht, voll süßen Weines seyn? — Tragen meine Schriften das Zeichen des Rausches und einer erzwungenen Begeisterung an sich? — (Wir haben ganz andere Urtheile über sie gehört) — vielleicht aber für Hrn. Fichte, dessen Geistesvermögen, wie leicht nachzuweisen ist, sich auf ein paar Ideen (wenn man sie anders so nennen kann) beschränkt hat, die er in unendlicher Breitheit und ermüdender Weitschweifigkeit mitgetheilt hat, welche Verschwemmung der Gedanken Er seine schriftstellerische Kunst nennt. Hr. Fichte gibt einigemal zu verstehen, daß es uns an Klarheit über unsere eignen Gedanken fehle, daß wir keine deutliche Rechenschaft davon geben können. Wie es mit der Fichteschen Klarheit und Durchsichtigkeit stehe, haben wir im Vorhergehenden gefunden. Eine Welt, in der ins Unendliche fort alles Mögliche erscheint, lediglich wenn reflektirt wird, ist wohl durchsichtig genug: das Durchsichtigste aber ist das Vacuum, und demjenigen ist leicht immer klar zu scheinen, der sich gar nie dahin erhebt, wo für den gemeinen Verstand das Dunkel erst anhebt. — Nach der Fichteschen Erklärung der Klarheit wäre Fr. Nicolai der klarste Mann des Jahrhunderts, da er sicher in jedem Augenblick seinen ganzen Gedanken- und Kenntnißvorrath übersieht und von jedem Theil genau weiß, in welches Schubfach er gehört. Solcher Klarheit rühmen wir uns nicht, und haben vorlängst bekannt, daß einen sonnenklaren Bericht vom Universum abzustatten unmöglich sey. Uebrigens versuche es Hr. Fichte einmal mit unserer Klarheit: Rede werden wir ihm stehen von Anfang bis zu Ende; gebe der Himmel nur, daß er uns Rede stehe, anstatt ins Allgemeine hinein und aus seinem Winkel heraus auf uns zu

schmähen und zu schimpfen. Kann trunkener Muth so nüchterne Weisheit also aus der Fassung bringen; wilder Rausch so besonnene, kalte, frostig erzeugte Wissenschaft also zu Schanden machen, wie es aussieht, daß wir in dieser Schrift das Fichtesche Wissen allerdings zu Schanden gemacht haben? — Freilich, ihr haltet es auch heutzutag noch für möglich, daß man die Teufel austreibe durch Beelzebub, den obersten der Teufel.

Aber nicht nur mit physischen Reizmitteln erhitzen die Naturphilosophen ihre Phantasie, sondern auch mit Lektüre der Schwärmer; die verrufensten und seltensten sind ihnen die angenehmsten zu diesem Zweck (Gr. S. 260). — Wer nur die Geschichte der Wissenschaften in den letzten Jahrhunderten kennt, wird darin einstimmen müssen, daß unter den Gelehrten derselben eine Art von geheimem und stillschweigendem Vertrag stattzufinden schien, über eine gewisse Grenze in der Wissenschaft nicht hinauszugehen, und daß die so gerühmte Geistes- und Denkfreiheit jederzeit nur innerhalb dieser Grenze wirklich gegolten hat, kein Schritt außerhalb derselben aber ungestraft und ungerochen gewagt werden durfte. Ich brauche diese Grenze dem wahren Kenner nicht näher zu bezeichnen, und bemerke nur, daß selbst die geistreichsten Männer, die sie wirklich überschritten, wie Leibniz, doch den Schein davon vermieden. Daher blieb denn eben jene rechte Tiefe der Wissenschaft und die wirkliche Durchdringung aller Theile der Erkenntniß mit dem innersten Centrum derselben den Ungelehrten und Einfältigen überlassen, welche nichtgestillte Sehnsucht und ursprüngliche Begeisterung zur Erforschung des inwohnenden und lebendigen Grundes aller Dinge hinzog. Diese dann, weil sie nicht gelehrt waren und den Neid der so sich nennenden Gelehrten erregten, wurden von diesen alle ohne Unterschied als Schwärmer bezeichnet; nicht nur jene, deren wilde und ausschweifende Phantasie wirklich nur abenteuerliche Phantome geboren hatte, und die meist schon ausgeartete Abkömmlinge von ursprünglich Begeisterten waren, sondern auch diese selbst, und zwar lediglich darum, weil sie Nicht-Gelehrte oder Menschen von einfältigem und schlichtem Wandel waren. Solchergestalt hat sie der Hochmuth der Gelehrten und der Schulen verdrängt und

auf allen Marktplätzen der Wissenschaft in Bann gethan, auch aus den Tempeln vertrieben, wo indeß die Verkäufer und Käufer sich umtrieben und die Wechsler ihre Tische aufschlugen.

So darf nun auch Hr. Fichte von diesen Schwärmern mit dem gemüthlichsten Gelehrtenstolz reden; obgleich nicht abzusehen ist, worauf er sich gegen sie im Allgemeinen so viel einbildet, wenn es nicht ist, daß er orthographisch schreiben, Perioden formen kann und die Façons der Schriftstellerei in seiner Gewalt hat, anstatt daß jene nach ihrer Einfalt, rein wie sie es empfanden, also auch es offenbarten. Nur wer schon klüger sey als jene, meint Hr. Fichte, könne aus der Lektüre ihrer Schriften etwas lernen (Gr. ebendas.), und dünkt sich also gar viel klüger wie sie; dennoch dürfte Hr. Fichte seine ganze Rhetorik darum geben, wenn er in allen seinen Büchern zusammengenommen die Geistes- und Herzensfülle offenbart hätte, die oft ein einziges Blatt mancher sogenannter Schwärmer kund gibt. Wenn ich an die vielen seelen- und gemüthvollen Aussprüche unsres Leibniz, Kepler und mancher anderer gedenke, die nach Hrn. Fichte alle für Unsinn gehalten werden müßten, so kann ich mich nicht erwehren dafür zu halten, daß er sich als den geist- und herzlosesten unter allen namhaft gewordenen Philosophen gezeigt habe. Jene Männer und alle ihnen ähnliche sind, wenigstens einzelner Aeußerungen wegen, der Schwärmerei bezüchtigt worden, und welcher Philosoph wäre es nicht, der auch nur einzeln auf den Grund und die ewige Geburt der Dinge gedeutet! Ich schäme mich des Namens vieler sogenannter Schwärmer nicht, sondern will ihn noch laut bekennen und mich rühmen von ihnen gelernt zu haben, wie auch Leibniz gerühmt hat, sobald ich mich dessen rühmen kann. Meine Begriffe und Ansichten sind mit ihren Namen gescholten worden, schon als ich selbst nur ihre Namen kannte. Dieses Schelten will ich nun suchen wahr zu machen: habe ich ihre Schriften bisher nicht ernstlich studirt, so ist es keineswegs aus Gründen der Verachtung geschehen, sondern aus tadelnswerther Nachlässigkeit, die ich mir ferner nicht will zu Schulden kommen lassen.

Der alte Vertrag unter den Gelehrten ist erloschen und bindet uns nicht mehr; denn sie haben ihn selbst durch ihr Thun an uns gebrochen,

und es ist in allewege ein neuer Bund. Jetzt hilft nicht mehr Wehren oder Zudecken, denn die Frucht, die reif ist, bricht mit Macht an den Tag. In den Herzen und Geistern vieler Menschen liegt ein Geheimniß, das da ausgesprochen seyn will; und es wird ausgesprochen werden. Alle Eigenheit, aller Zwang der Schulen und Geschiedenheit der Meinungen muß aufhören und alles zusammenfließen zu Einem großen und lebendigen Werk. Jetzt wird an den Schriftgelehrten abermals erfüllt werden, was von ihnen geschrieben steht: Wehe euch, die ihr den Schlüssel der Erkenntniß haltet; ihr selbst kommt nicht hinein und wehret denen, die hinein wollen. Das, was sie der Einfalt überlassen haben zu erkennen und zu ergründen, dieß eben muß auftreten, angethan mit aller Kunst und in edler Form, mit der sie bisher vergebens ihre Nichtigkeit zu schmücken gesucht haben.

Eben dieß ist unser Verbrechen, und muß es seyn, in Bezug auf die Klugheit der Zeit, daß wir, selbst gelehrt in ihren Schulen und in ihrer Kunst unterrichtet, der disciplina arcana nicht geachtet haben, sondern alles Ernstes uns gründeten auf den lebendigen Grund der freien Natur, womit alle abgesonderten Systeme und Sekten verschwinden müssen. Ist hieran etwas Tadelnswerthes, so ist es allein die Schuld derer, welche vor uns waren. Wir haben auch zu den Füßen Gamaliels gesessen lange Zeit, und nahmen zu an Kenntniß nach ihrer Art. Warum haben sie den Durst der Schmachtenden in der Wüste nicht gestillt, und sie gezwungen selbst die lebendige Quelle auszugraben? Als wir ihnen anhingen, da wurde uns Klarheit und Besonnenheit nicht abgestritten; unsere Gedanken waren nicht Einfälle, sondern wirkliche Gedanken und unser und unserer Werke Lob war, ob wir und sie es gleich nicht verdienten, nicht gering bei den Meistern. Nachdem wir es nun besser erkannt und selbst zur Einsicht gekommen, jetzt fehlt uns auf einmal jede Gabe, die wir zuvor hatten, jetzt sind wir Träumer und blinde Schwärmer.

An dem letzten Vorwurf, so gemein er geworden ist, hat jedoch Hr. Fichte eine bessere Wahl getroffen, als man auf den ersten Anblick glauben möchte. Kraft desselben mag er nachgerade unser ganzes Wissen

an sich bringen und doch fortfahren uns herabzusetzen und sich selbst als ein Original zu preisen; denn ich, kann er sprechen, habe das Ganze selber gedacht, und es ist Wissenschaft bei mir, jene aber sind nur verächtliche Schwärmer, in denen es bloß die Natur gedacht hat; und es ist etwas ganz anderes, wenn ich es ausspreche, und wenn sie es aussprechen. Wir gönnen ihm diese Freude von Herzen.

Ich habe von seinen Persönlichkeiten geredet, weder zu meiner Vertheidigung, noch um etwas dadurch gegen ihn zu gewinnen. Auf mich könnten sie nur die Wirkung haben, daß mich jedes Wort reuen könnte, das ich gegen Hrn. Fichte geschrieben. Ich habe in ihm ein zu wahrhaftes Ehrgefühl gekannt, als daß ich mir seinen Entschluß zum Gebrauch solcher Waffen anders denn aus einem Zustand von äußerster Beengtheit erklären könnte, die sich nur auf diese Weise Luft zu machen wußte, und die wohl mein schmerzliches Bedauern, aber nicht meinen Groll noch Zorn erregen kann. Ich habe mir aus diesem Grunde verboten, früher Erwähnung davon zu thun, weil ich nach dieser Erwähnung nicht gut mit Ehren etwas weiter gegen ihn vorbringen konnte.

Ich habe Hrn. Fichte nie, daß ich weiß, beleidigt und mein persönliches Verhältniß immer rein gegen ihn erhalten. Mein einziges Vergehen gegen ihn besteht darin, daß ich gewagt habe, in Wissenschaft und Erkenntniß weiter zu gehen. Auch hat mich Hr. Fichte nie also gekannt, wie er mich, wenn es möglich wäre, sich selbst und der Welt schildern möchte. Ich habe ihm bisher erlassen, was er, gleichfalls persönlicher Weise, von der Begierde etwas Neues auf die Bahn zu bringen, als einem Beweggrund unseres Thuns, seine Zuhörer und Leser glauben machen will. Er selbst weiß gar wohl, oder kann es wenigstens wissen, wie ich es so ganz und gar für keinen Raub geachtet, das Bessere denn Er aufzustellen. Hätte ich so großes Bedürfniß empfunden, in Bezug auf ihn als original zu erscheinen, so hätte ich den schlechtesten Weg auf der Welt dazu eingeschlagen, und es höchst einfältig angefangen, als ich in der Vorrede zu meiner Darstellung des Systems der Philosophie die Worte schrieb: „Es ist nach meiner Ueberzeugung unmöglich, daß wir (er und ich) in der Folge nicht übereinstimmen", und als ich dort

auf die redlichste Weise äußerte, „daß seine Sache noch weit von ihrem Ende sey", und die Erwartung einer noch bevorstehenden, seinen Gegnern völlig unerwarteten, Entwicklung derselben erregte (Zeitschr. f. spec. Phys. II, 2, Vorrede S. VIII, IX)[1]. Es müßte also jene keck hingeworfene Behauptung stillschweigend auf dem Grunde beruhen, daß, wer nur immer über ihn hinausgehe, dieß bloß aus Begierde neu zu seyn thun könne, indem er selbst das A und das O, der Anfang und das Ende sey. — Auch, nachdem ich mich von der völligen Unmöglichkeit unserer Vereinigung überzeugt hatte, und alle Gedanken daran endlich hatte aufgeben müssen, habe ich gleichwohl nur, soweit es zur Erläuterung meiner eignen Ansicht nothwendig war, und mehr durch diese selbst als durch ausdrückliche Worte, gegen die seinige geredet. Im Jahr 1802 erschien die Charakteristik seines Systems im kritischen Journal der Philosophie, deren eindringende Kraft allein schon daraus erhellen würde, daß Hr. Fichte noch nie und auch jetzt nicht versucht hat, an sie nur von weitem zu rühren. Ich habe an dieser nicht den geringsten Antheil; welches ich bemerke, nicht, als ob ich sie dem Gehalt nach nicht vollkommen unterschreiben müßte, sondern, um zu zeigen, wie wenig ich Noth gehabt, meinen Gegensatz mit Hrn. Fichte ins Licht zu stellen. — Warum zwingt er mich nunmehr, harte Worte gegen ihn zu brauchen, da ich doch nur sanfte reden möchte? Warum bricht er selbst die Regel, die er sich und mir, oder einem von uns Gebildeten, auf den Fall einer Erweiterung der menschlichen Ansicht über die Grenzen der Wissenschaftslehre, großmüthig vorschrieb, auf eine so auffallende und sein damaliges Denken weit übertreffende Weise? „Es ist in der Regel, heißt es in seinem öffentlich bekannt gewordenen Schreiben an mich, Kants Erklärung gegen ihn betreffend — „Es ist in der Regel, daß, indeß die Vertheidiger der vorkantischen Metaphysik noch nicht aufgehört haben, Kanten zu sagen, er gebe sich mit fruchtlosen Spitzfindigkeiten ab, Kant dasselbe uns sagt, in der Regel, daß, während jene gegen Kant versichern, ihre Metaphysik stehe noch unbeschädigt, unver-

[1] Bd. IV, S. 110. Vgl. Briefwechsel Fichtes und Schellings, S. 68. 74 ff. D. H.

besserlich und unveränderlich für ewige Zeiten da, Kant dasselbe von der seinigen gegen uns versichert. Wer weiß, wo schon jetzt der junge feurige Kopf lebt, der über die Principien der Wissenschaftslehre hinauszugehen und dieser Unrichtigkeiten und Unvollständigkeit nachzuweisen suchen wird. Verleihe uns dann der Himmel seine Gnade, daß wir nicht bei der Versicherung, das seyen fruchtlose Spitzfindigkeiten, und wir würden uns darauf sicherlich nicht einlassen, stehen bleiben, sondern daß einer von Uns, oder wenn dieß uns selbst nicht mehr zuzumuthen seyn sollte, statt unsrer, ein in unsrer Schule Gebildeter dastehe, der entweder die Richtigkeit dieser Entdeckungen beweise, oder wenn er dieß nicht kann, sie in unserm Namen dankbar annehme" (S. Jen. A. L.-Z. 1799. Int. Bl. Nr. 122, S. 991. 992)[1]. Warum hat nun ihn des Himmels Gnade also verlassen, daß er der Welt das Schauspiel eines persönlichen, von seiner Seite mit Erbitterung und in Verläumdung ausbrechenden Zwistes lieber als das eines aufrichtigen wissenschaftlichen Streites geben wollte? Meint er, daß es meine Absicht sey, ihn persönlich zu übertreffen? Wie wenig kennt er mich! So habe ich nun freilich in dieser Schrift ihn nicht glimpflich behandelt: ich habe dargethan, daß er in seiner Polemik gegen meine Ansicht von einer reinen Erfindung, einem völlig willkürlichen und erdichteten Begriff derselben ausgeht, und sie schmäht, ob er sie gleich nicht kennt; ich habe die Widersprüche, die Oberflächlichkeit und die mir selbst fast unglaubliche Seichtigkeit seiner ganzen gegenwärtigen Lehre aufdecken müssen. Aber ich weiß auch, daß das alles nicht Er selbst ist, und achte sein wahrhaftes, hinter den Hüllen seiner Reflexion verborgenes Wesen unendlich höher als alle seine Aeußerungen und als ihn selbst in diesen Aeußerungen betrachtet. Was ich hart und unfreundlich gegen ihn geredet, habe ich nicht aus Neigung geredet, sondern aus Princip. Nicht dem ursprünglichen Fichte, wohl aber dem Fichte, der sich in den Grundzügen und seinen übrigen kürzlich erschienenen

[1] Philosophischer Briefwechsel Fichtes und Schellings, S. 16. D. H.

Schriften so geäußert und benommen, wie er sich geäußert und benommen, diesem mußte ich gerade so begegnen, wie ich ihm begegnet habe, mußte es aus Einsicht, und konnte nicht anders.

Ich fordre jeden rechtlichen Mann und Denker auf, zu sagen, ob Herr Fichtes Ausfall auf die Naturphilosophie nicht im Rücken des Gegners und meuchlings geführt ist, so daß dieser sich noch umwenden, der nachfolgenden Menge das Antlitz zukehren und sagen muß: Ich bin es, den er verwundet. Wir haben in ehrlichem offnem Kampfe gegen ihn gestanden, mit wissenschaftlichen Waffen und in wissenschaftlicher Form, im Angesicht der denkenden Männer unserer Nation. Er — führt seine Streiche gegen uns vor Berliner Weibern, Kabinetsräthen, Kaufleuten und dergl.; streut im Dunkel einer Privatvorlesung Verläumdungen gegen die aus, die sich nicht verantworten können, bis ihm — ich weiß nicht was — den Muth giebt, auch öffentlich mit ihnen hervorzutreten.

Diese Anfälle beschließt er nach Art aller gottseligen Verfolger mit dem frömmelnden Ausruf: „Wohl hierbei dem Weisen, der über sein Zeitalter und über alle Zeit sich erhebt; der es weiß, daß die Zeit überhaupt nichts ist, und daß eine höhere Leitung, durch alle scheinbare Umwege ganz sicher unsre Gattung ihrem wahren Zweck zuführt!"

Ja wohl! auch ich hoffe auf diese endliche Entscheidung. Auch in der Zeit wird der Tag kommen, wo die Aufrichtigkeit der Untersuchung wieder wird geschätzt werden, und die Grundsätze der Ehre zu Ehren kommen: was sie auch sey diese Philosophie, dieses gewiß hat sie von dem guten Princip, daß sie sich nie durch andere Mittel als durch Waffen des Geistes und Gründe der Wissenschaft geltend zu machen gesucht hat — und diese Redlichkeit des Benehmens wird in die Wagschale gelegt werden gegen die Unvollkommenheiten ihrer Erscheinung und die Mängel des Menschen, in dem sie sich aussprach. — Was aber wird dann mit ihren Gegnern werden? Die meisten haben nun schon seit Jahren nicht Einen vernünftigen Gedanken gegen sie vorgebracht, sondern nur getrachtet ihren Namen unkenntlich zu machen vor allem Volk. Eine Ansicht, die, um gefaßt zu werden, die tiefste Stille

des Gemüthes und Gelassenheit des Geistes fordert, haben sie mit Leidenschaftlichkeit und Wuth aufgenommen, oder sie als eine Rede von längst bekannten Dingen kurzweg gerichtet, nach ihren Vorstellungen von der Welt, von Gott und der Natur. Jedoch das Urtheil über sie wird das Kleinste seyn in jener endlichen Entscheidung. Die lang verkannte Natur selbst wird, alles erfüllend, durchbrechen, alle Blättlein und Bücher werden sie nicht aufhalten, alle Systeme der Welt nicht hinreichen sie zu dämmen. Dann wird alles einig und eins werden, auch in der Wissenschaft und Erkenntniß: wie schon von Ewigkeit alles einig und eins war im Seyn, und im Leben der Natur.

Aus den

Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft.

1806.

Inhalt.

Vorrede zu den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft.

So vielen von jeher das Heiligthum des organischen Lebens nicht bloß von der Schwelle zu begrüßen, sondern selbst mehr oder weniger zu schauen vergönnt war: so viele erkannten auch, daß hier ein höherer Geist, der Geist des All walte; wie den Betrachter aus einem erhabenen Tempelgebäude unmittelbarer gleichsam das Ewige anzusprechen scheint. Sind die Naturforscher alle, jeder in seiner Art, Priester und Dollmetscher gewisser Naturkräfte, so bewahrt dagegen der Arzt das heilige Feuer im Mittelpunkt und schaut den unmittelbar gegenwärtigen Gott in dem Wirken und Leben eines organischen Leibes.

Die Arzneiwissenschaft ist die Krone und Blüthe aller Naturwissenschaften, wie der Organismus überhaupt und der menschliche insbesondere die Krone und Blüthe der Welt ist. Hieraus erhellt, daß es kein geringes Unternehmen sey, und vieler zusammenstimmender und harmonisch wirkender Kräfte bedürfe, wenn in diesem Gebiete der Wissenschaft das Vollendete zu Stande gebracht werden soll.

Ein besonderes Glück unserer Zeiten hat gewollt, daß es möglich würde, durch diese Zeitschrift zu zeigen, was viele Jahrhunderte nicht zu zeigen vermochten, nämlich den Philosophen und Naturforscher jeder Art, den Chemiker und den Zergliederer, den Zoologen und den Heilkünstler vereinigt zu einem gemeinsamen Werk, die Wissenschaft des Organismus und dadurch die Heilkunde zu dem Gipfel, den sie einnehmen soll, zu erheben und allmählich fortzubilden.

Redlichkeit der Zusammenwirkung, Einheit der Absicht bei vielfacher

Verschiedenheit der Mittel und der größten wechselseitigen Unabhängigkeit, ließen vielleicht etwas noch nicht Geleistetes hoffen, wenn nicht die Betrachtung des Laufs der Dinge uns lehrte, mäßig zu seyn im Erwarten, und lieber das Geringere zu versprechen, um das Größere zu leisten, als das Größere, um hinter demselben zurückzubleiben.

Einen andern als den angedeuteten Zweck hat diese Zeitschrift nicht. Sie will mit keiner andern Unternehmung etwas gemein haben und eben daher auch keiner andern entgegengesetzt seyn.

Ebensowenig ist es ihre Absicht, einen Krieg gegen Anmaßungen, falsche Meinungen oder die unreinen Ueberbleibsel eines Zustandes von Anarchie in den Wissenschaften zu führen. Die Zeit ist in der That vorbei, wo die Ansicht, aus welcher auch die Idee dieser Zeitschrift hervorging, zu ihrer Befestigung des Krieges zu bedürfen scheinen konnte. In dem Augenblick, wo der große Haufen, den Angriff auf die Sache aufgebend, ihn gegen die Person wendet, oder in Ermangelung des geistigen Arms den weltlichen zu Hülfe ruft, kann jene wohl ruhig ihrer natürlichen Entwicklung überlassen werden, und die Philosophie als eine nun besänftigte Welt den eingeborenen Bildungstrieb mehr und immer mehr in dauernden Schöpfungen offenbaren. Die literarischen Kriege, durch welche sich diese neue Welt, in welche jetzt die besten Kräfte eigenthümlich einzugreifen beginnen, zum Daseyn drängen mußte, haben keine andere Spur zurückgelassen, als wie bürgerliche Kriege die Hefen des Volks, das in jenen eine augenblickliche Existenz fand, und nun, aufgelöst, zwar die Landstraßen beunruhigen, aber nicht bis in die Mitte des Landes selbst dringen kann.

Eine jede Sache, die nur in ihrem Grunde gut und tüchtig ist, hört bald auf die Sache des Einzelnen zu seyn, trug sie auch anfangs dieß Gepräge; sie wird Allgemeingut mehrerer das Höhere empfindender, zum Ganzen strebender Geister, und muß zuletzt zu einer allgemeinen Anschauung gedeihen, die wie das Würdigste und Beste, das in der Welt war, die Geister vereinigt, ohne sie zu fesseln, und sie frei macht, ohne die Nichtigkeit des einzelnen Thuns oder die Gesetzlosigkeit der Willkür zu gestatten. Ja die ernstere Philosophie selbst, welche, in

Zeitaltern der in Reflexion erstarrten Vernunft und im Gegensatz jener, gleichfalls strenge Formen annimmt, und gewappnet und gerüstet wie die Minerva erscheint, legt Harnisch und Waffen nieder, gleich dieser, wenn sie nach geendigten Kämpfen der Sterblichen zum Olymp und dem Kreise der Götter zurückeilt.

Wie es Eine Natur ist, die alle Dinge erzeugt und hervortreibt und in ihrer Freiheit allgewaltig beherrscht, so muß es Eine den Menschen göttlich überwältigende Grundanschauung und Ansicht des Geistes seyn, aus welcher alles, das göttlicher Art ist, in Wissenschaft und Kunst hervorgeht; was nicht aus dieser entspringt, ist eitel, ist Artefakt, ist menschliches, nicht Naturwerk. Hieraus ist zu sehen, wie thöricht es sey, die Verschiedenheit der Grundansichten zu fordern und gleichsam im Reich der Schönheit und Wahrheit absichtlich Partei stiften zu wollen. Das heilige Band, das die Dinge der Natur vereinigt, ohne sie zu unterdrücken, ist auch unter den Geistern möglich, und in dem Maß möglich, in welchem die Anschauung der Natur und des Universum in ihnen wiedergeboren wird. Es ist das Band, welches die großen Meister der Kunst als eine allgemeine, schrankenlose Anschauung der Schönheit und Wahrheit vereinigt, oder oft ein und dasselbe Wesen sich selbst gleich und von sich selbst frei macht: wie derselbe Plato jetzt unbeschreiblich sinnlich das Quellen und Wachsen des Gefieders der Seele gleichsam hörbar beschreibt, jetzt, ein königlicher Adler, dem sinnlichen Auge in den Strahlen der Ideenwelt verschwindet, jetzt absichtslos zu spielen scheint, jetzt mit tiefster Kunst die Phalanx dialektischer Folgen ordnet.

Gestehen wir, daß das Herrlichste in der Menschennatur das sey, was wir die Ursprünglichkeit oder die Originalität nennen; ja sie ist der Abglanz Gottes an ihr! Aber diese Ursprünglichkeit ist eben daher von der Persönlichkeit gänzlich verschieden; es ist keine Eigenthümlichkeit des Geistes, die sich der Mensch selbst aus eiteln Gründen zu erringen vermöchte, sondern jeder, der auf diese Weise trachtet frei zu seyn, ist eben dadurch ein Sklave. Denn nur Gott vermag das Eigenthümliche an den Dingen zu schaffen, und es ist das Siegel der Göttlichkeit an

ihnen. Also auch nur der Gottgerührte kann wahrhaft eigenthümlich seyn, nicht aber der selbstische Mensch, welcher, von Natur und Gott verlassen, nichts schaffen, nur zusammensetzen und zusammenfügen kann.

Ist eine gewisse Angst vor der Wissenschaft, unter Umständen eine nicht ungegründete Furcht der Bessern, einen noch bloß im Allgemeinen gegebenen Maßstab frech an jeden Gegenstand gelegt zu sehen, so bemerken wir dagegen andere, die, von gleicher Angst befallen, ihre Einseitigkeiten hartnäckig bis zu einem Gipfel verfolgen, und, trifft es sich, selbst der Erziehung und den ersten Gegenständen des Gemeinwohls aufdringen. Solche Dränger und Treiber, die mit aufgehabenem Stecken hinter der Jugend und dem abhängigen Theil der Zeit stehen, sie zu Werkzeugen ihrer Begriffe zu bilden, klagen dann gleichwohl jene, welche ohne fremdartige oder beengende Zwecke im Reich der Wahrheit walten, als Unterdrücker an. Wer indeß durch die Kraft der Wahrheit Geister und Herzen erobert, kann sicher rechnen, daß niemand jenes Gefühl theilt als schlechte Nachahmer, oder die Manieristen, die eine einzelne Form seines Geistes für sich genommen haben, in der sie gefangen sind und sich müde jagen um die nie erreichbare Wahrheit, oder diejenigen, die in dem heiligen Gebiet statt der zwanglosen geistigen Herrschaft eine weltliche, obwohl vergebens, gründen möchten.

Von der andern Seite aber kann es für die Wahrheit nicht hinderlich, sondern nur förderund seyn, daß sich Ernst und Strenge, ja selbst daß Haß und Mißgunst sich gegen die Persönlichkeit ihrer Erscheinung richten; denn was nicht von der Natur ist, ist eitel, und was der Person angehört, soll nicht bestehen. Jener Unsinnige, der, um sich einen Namen zu schaffen, den Tempel der Diana von Ephesus anzündete, war sicher nicht im Stande, einen solchen zu bauen, ja vielleicht nicht einmal ein gemeines Wohnhaus. Was suchet ihr aber an diesem Tempel der Natur, den einige, die gleichen Geistes sind, zu erbauen streben? Seine Grundsäulen und die Urgestalt, die aus der Tiefe der Natur selbst hervorsteigt, werdet ihr nicht verbrennen noch zerstören; alles aber, das falscher Schmuck, überflüssige Zuthat ist, möge die

reinigende Zeit hinwegnehmen, damit er stets würdiger und ähnlicher seinem Urbilde sich erhebe!

Wenden wir uns nun zu unserm nächsten Gegenstande, und suchen das, was der vorzüglichsten Beachtung und Verhandlung durch gegenwärtige Zeitschrift werth seyn möchte, unter gewisse Hauptpunkte zu bringen!

Möglichkeit einer Erkenntniß des Absoluten. Nachdem die Anhänglichkeit an das Ich und das eigne Subjekt sich in der deutschen Philosophie eine geraume Zeit hindurch in mehreren widerstrebenden, ja zum Theil grellen Formen kund gegeben hatte, so mußte es sich endlich finden, daß dieselbe auch in einer gefälligeren und gewissermaßen schönen Form, als Sehnsucht, Andacht, Gefühl, Glaube hervortrat und wiedergetauft wurde, und seitdem eine interessante Individualität sich auf diese Weise mitgetheilt hat, ist in einer gewissen Klasse von Schriftstellern fast keiner übrig geblieben, der nicht nach diesem Kranz des Glaubens gerungen hätte. Die Vorstellung von Philosophie, welche dabei zu Grunde lag, ist deutlich genug diese. Das Absolute ist das Original oder Urbild; die Philosophie als Werk des Menschen ist die Kopie oder das Nachbild; die Seele schwebt zwischen beiden, um die Aehnlichkeit des letzten mit dem ersten zu beurtheilen, und verhält sich bei diesem Schauen in das Absolute nothwendig als ein solches, das selbst außer dem Absoluten ist. Unbegreiflich wäre, wie dieser einfache Schluß so lang hätte verborgen bleiben können, wenn es sich mit der ersten Angabe richtig verhielte, und der Philosoph in der Erkenntniß des Absoluten wirklich unmittelbar sich selbst auf die Weise bedächte, daß er sich zu jenem ein Verhältniß gäbe, und nicht vielmehr sich selbst in ihm vergäße. Ehre diesem Bestreben, wenn es die einzige Absicht hat, klar zu machen, daß das Göttliche nimmermehr sich als ein Erkanntes, Bewiesenes, Angeschautes (im leidenden Sinn) verhalten könne! Nur scheint diese Erklärung weder zeitig genug noch gegen das rechte Ziel aufgestellt zu seyn. Denn eben jene Unterscheidung einer besondern Sphäre der Erkenntniß außer und neben dem Absoluten, in welche das Absolute hereingezogen werden könnte, leugnet die Philosophie gänzlich,

und darauf beruht ihr von aller Nichtphilosophie und Unphilosophie gleich unterschiedener Charakter. Ueberhaupt also möchte jener Glaube gegen die dogmatische Vorstellung eine Bedeutung haben, welcher das Absolute unüberwindlich als ein Objekt vorschwebt; gegen die Philosophie aber, deren Grenze er nicht bestimmen kann, da er ihr Wesen noch nicht erkannt hat, wird er nothwendig bedeutungslos. Indeß gilt von dieser Art des Gefühls, was ein geistreicher Beurtheiler ohnlängst von der poetischen Empfindsamkeit geäußert: es ist als Ausdruck einer schönen Seele erfreulich und gut aus der ersten Hand, aber Schade, daß das bekannte nachahmungssüchtige Geschlecht sich am leichtesten an dasjenige hängt, worin kein objektiver Gehalt liegt.

Erfahrung und Theorie. Solange dieser Gegensatz zwischen dem bewußtlosen und dem bewußten Schauen in der bisherigen Verworrenheit besteht, so lange wird es wichtig, ja nöthig seyn, zu zeigen, worin er seinen Grund habe, inwiefern er verschwinden könne und inwiefern nicht. Wir freuen uns, von einem Meister der Wissenschaft und Kunst gleich in diesem ersten Heft ein bedeutendes Wort über diesen Gegenstand mittheilen zu können.[1]

Besonderes Verhältniß der Naturphilosophie zur Heilkunde. Bekanntlich haben verschiedene auf verschiedene Weise sich bestrebt, mittelst gewisser aus der Naturphilosophie geschöpfter Grundsätze auch die Arzneiwissenschaft ins Bessere zu verwandeln und umzubilden. Noch aber müssen wir ohne Ausnahme bekennen, daß keiner dieser Versuche eine durchaus würdige Probe gegeben hat von dem, was die Grundansicht der Natur vermögen könnte in der Lehre von der Heilkunst. In Zeiten, wo sich neue Ansichten in der Wissenschaft aufthun, sind die wenigsten von den Grundsätzen ergriffen, sondern sie ergreifen die Grundsätze, und ihr Verkehr mit denselben ist der einer Benutzung im eigentlichsten Sinn. Auf diese Art haben einige Abschreiber und Kopisten, soweit sie nämlich dieß seyn konnten, eine leichte Ernte in diesem Feld zu machen gesucht. Ein wahrhaft

[1] Ueber die speculative Tendenz der Erfahrenen. Vom Prof. J. Ad. Schmidt in Wien. A. d. H.

regsamer Geist dagegen wird unter gleichen Umständen leicht befruchtet; nur muß es nicht mit zu allgemeinen Begriffen und Worten seyn, wie z. B. Contraktion und Expansion, Receptivität und Thätigkeit, mit denen man alles, aber eben daher auch nichts, erklären kann. Sonst möchte die Befruchtung nur der Schwängerung der Wolken durch aufgelöste Dünste gleichen, die zwar, wenn sich die Schleusen des Himmels öffnen, befruchtend wirken, wo sie ein Erdreich mit lebendigen Keimen vorfinden, aber selbst keine mit herniederbringen. — Der Geist, wenn er nach innen sich einigermaßen Genüge gethan hat, sieht zwar weniger nach außen hin; da er jedoch nicht umhin kann auf Menschen wirken, und wenigstens nicht schädlich oder verderblich wirken zu wollen, so muß er früher oder später auch sein Verhältniß nach außen sich deutlich zu machen suchen. Wenn im einzelnen Menschen oder im Ganzen eines Geschlechts sich mit dem universellen Geist höherer Wissenschaftlichkeit und der Erleuchtung durch Ideen die lebendigste und mannichfaltigste Erkenntniß des Einzelnen und durchaus Besonderen verbindet, so entsteht jenes erfreuliche Gleichmaß der Bildung, woraus nur das Gesunde, Gerade, Tüchtige in aller Art von Wissen und Handeln erwachsen kann. Wenn aber in einem gegebenen wissenschaftlichen Zustand dem Trieb zum Umfassenden und Allgemeinen, der etwa durch Philosophie aufgeregt wird, weder die Fülle klassischer Gelehrsamkeit noch die einer wahren auf Naturanschauung gegründeten Erfahrung das nothwendige Gegengewicht hält, so ist unvermeidlich, daß das Ganze, nach der Einen Seite sich neigend, früher oder später überstürze, an welchem traurigen Falle denn aber nicht die Philosophie schuldig ist, sondern die Schwäche oder der Mangel dessen, was ihr gegenüberstehen soll, und mit welchem zusammen sie allein den vollendeten Organismus der Bildung darzustellen vermag.

Mit der Steigerung der Wissenschaft steigern sich auch die Forderungen an die Empirie, die, einmal geweckt, sich nicht wieder zurückweisen lassen. Alle wahre Erfahrung ist religiös: die Lobpreiser der Empirie mit Worten aber nicht mit Thaten, oder, wie man Schein- und Maulchristen von den wahren unterscheidet, die Schein- und

Maul-Erfahrenen, die ihr in Journalen, auf hohen Schulen und überall finden könnt, vermögen ebensowenig die Wissenschaft und ihre Forderungen zum Schweigen als zwischen dieser und der Erfahrung ein organisches Verhältniß zu Stande zu bringen. Wem eine gründliche Naturanschauung fehlt und die Heilkunde niemals im Zusammenhange der allgemeinen Naturforschung erschienen ist, der kann jetzt, da man den Organismus überhaupt, und den menschlichen insbesondere, als das Centrum der Natur und den Inbegriff aller Kräfte derselben zu begreifen anfängt, unmöglich für einen gelehrten oder eigentlich erfahrenen Arzt gelten, sondern allein für einen platten Routinier, gesetzt auch, daß er den leeren Formalismus einer Theorie, wie der Brownischen z. B., innehätte, und damit die Erfahrungen früherer Aerzte, da sie jene nicht in sich selbst und unter ihr Allgemeines aufnehmen kann, compilatorisch vereinigte.

Dieses Verhältniß, kraft dessen entweder die Wissenschaft und der Geist des Denkens allmählich dem Handwerk weichen muß, oder umgekehrt die Wissenschaft des Allgemeinen und Höchsten unverhältnißmäßig zur Erkenntniß des Besonderen und Concreten ausgebildet wird, scheint auf den meisten Gelehrtenschulen immer drückender zu werden, und hat sich in dem fast verzweifelten Vorschlag eines der wissenschaftlichsten Arzneigelehrten ausgedrückt, besondere Bildungsanstalten für ärztliche Routiniers oder Handwerker, und andere für gelehrte und durch Wissenschaft gebildete Heilkünstler zu errichten.

Wenn sich in dieser Zeitschrift, vorerst wenigstens, ein Uebergewicht wissenschaftlicher Abhandlungen über Recensionen und Anzeigen finden sollte, so liegt der Grund davon darin, daß wir durch Mittheilung eigner Ansichten vordersamst bestimmter als durch Beurtheilung fremder wirken zu können glauben und überdieß die Kritik selbst gewisse schon ausgesprochene Ideen voraussetzt. Wobei wir noch bemerken, daß in einem solchen durchaus freien Verein ein jeder seine eigne Ansicht allein zu verantworten hat, und scheinbar oder wirklich verschiedene Vorstellungsweisen hier nicht unerwartet seyn können.

Da die Darstellungen der Zeitschrift für speculative Physik gerade

bis zu der Grenze der organischen Naturlehre fortgeführt wurden, so schließen sich gegenwärtige Jahrbücher unmittelbar an selbige an, nehmen aber nach der ihnen zum Grunde liegenden Idee von der Wissenschaft des Organismus, als welche Bezug hat auf die gesammte Naturlehre, so wie die gesammte Naturlehre auf sie, gleich jener, jede Idee und Betrachtung auf, die Bedeutung und Werth hat in Bezug auf allgemeine Naturwissenschaft.

Würzburg, im Juni 1805.

Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie.

1. Es gibt keine höhere Offenbarung weder in Wissenschaft noch in Religion oder Kunst als die der Göttlichkeit des All: ja von dieser Offenbarung fangen jene erst an und haben Bedeutung nur durch sie.

2. Wo nur immer, auch bloß vorübergehend, jene Offenbarung geschehen ist, da war Begeisterung, Abwerfung endlicher Formen, Aufhören alles Widerstreits, Einigkeit und wunderbare Uebereinstimmung, oft durch lange Zeitalter getrennt, bei der größten Eigenthümlichkeit der Geister, allgemeines Bündniß der Künste und Wissenschaften ihre Frucht.

3. Wo das Licht jener Offenbarung schwand, und die Menschen die Dinge nicht aus dem All, sondern aus einander, nicht in der Einheit, sondern in der Trennnng erkennen, und ebenso sich selbst in der Vereinzelung und Absonderung von dem All begreifen wollten: da seht ihr die Wissenschaft in weiten Räumen verödet, mit großer Anstrengung geringe Fortschritte im Wachsthum der Erkenntniß, Sandkorn zu Sandkorn gezählt, um das Universum zu erbauen; ihr seht zugleich die Schönheit des Lebens verschwunden; einen wilden Krieg der Meinungen über die ersten und wichtigsten Dinge verbreitet, alles in Einzelheit zerfallen.

4. Aller Widerstreit in der Wissenschaft kann seiner Natur nach nur Eine Quelle haben, das Absehen von dem, welches als das Allselige keinen Widerstreit in sich haben kann. Die sich gegen die Idee

der Einheit setzen, streiten für nichts anderes als für den Widerstreit selbst, an welchem ihr Daseyn hängt. Sind alle falschen Systeme, sind die Ausartungen in der Kunst, die Verirrungen in der Religion nur ebenso viele Folgen jener Abstraktion, so kann auch die Wiedergeburt aller Wissenschaften und aller Theile der Bildung nur von der Wiedererkennung des All und seiner ewigen Einheit beginnen.

5. Diese Erkenntniß ist kein Licht, das bloß äußerlich leuchtet, sondern es regt innerlich an und bewegt die ganze Masse menschlicher Bildung; es ist nichts so groß noch so gering, darin sie nicht wirksam wäre, und wie sie treibt und schafft im ganzen Baum der Erkenntniß, so auch in jedem einzelnen Zweige derselben.

6. Aber nicht nur die Trennungen der Wissenschaften untereinander sind bloß Abstraktionen, sondern auch die der Wissenschaft selbst von der Religion und der Kunst.

7. Wie alle Elemente und Dinge der Natur, als bloße Abstraktionen des All, zuletzt eingehen in das Allleben der Natur, deren Bild die Erde und die Gestirne sind, von denen jedes alle Formen und Arten des Seyns göttlich in sich trägt: so müssen alle Elemente und Schöpfungen des Geistes zuletzt gleichfalls zu einem gemeinsamen Leben übergehen, welches höher ist als das Leben jedes von ihnen insbesondere.

8. Dieses Gesammtleben der Wissenschaft, der Religion und der Kunst, wäre im Ganzen der Menschheit der nach dem göttlichen Vorbilde geformte Staat. Das Verhältniß aber, welches zum Weltbau die Vernunft hat, dasselbe hat zum vollendeten Staat die Philosophie; nämlich daß sie nur in einem solchen ihr eigen Bild dargestellt und lebend erkennen mag.

9. Die Wissenschaft ist die Erkenntniß der Gesetze des Ganzen, also des Allgemeinen. Religion aber ist Betrachtung des Besonderen in seiner Gebundenheit an das All. Sie weiht den Naturforscher zum Priester der Natur durch die Andacht, womit er das Einzelne pflegt. Sie weist dem Trieb zum Allgemeinen die ihm durch Gott gesetzten Schranken an, und vermittelt so als ein heiliges Band die Wissenschaft mit der Kunst, welche die Ineinsbildung des Allgemeinen und Besonderen ist.

10. Wie im Staat die Gesetzgebung nichts ist ohne den Heroismus der Erhaltung und die Religion der Beobachtung im Einzelnen, und wie nur die Vereinigung des Allgemeinen der ersten mit der Besonderheit aller und eines jeden durch den das Ganze, nicht mechanisch, sondern kunstmäßig, beseelenden und regierenden Geist, die vollkommene Schönheit des öffentlichen Lebens gebiert: so gelangt Philosophie nur in der wirklichen Durchdringung der Wissenschaft mit der Religion und der Kunst zu der ihrer Idee gemäßen Göttlichkeit.

11. Nicht allein das Auge sieht sich nimmer satt, und das Ohr hört sich nimmer satt: auch die Vernunft wird nicht satt von Betrachtung. Dieß kann der Wissenschaft in ihrer Absonderung entgegengesetzt werden, daß den Gedanken des All niemand auszudenken noch auszureden vermag. Als Gesetzgebung auf die Beschlossenheit dringend, hat sie nothwendig eine andere Seite, von der sie offen und unbegrenzt ist, deren Anerkennung die Religion in ihr ist.

12. Diese dagegen verliert sich in der Hingebung an das Besondere ohne die Rückkehr auf das schlechthin Allgemeine, das All, nothwendig in Superstition, und ich frage jeden Unbefangenen, ob er die Vorstellungen, die ein oft frommer Eifer ohne Kenntniß der Gesetze des All sich von den einzelnen Dingen und Erscheinungen der Natur gemacht hat, anders zu bezeichnen wüßte.

13. Das Endliche nur aufgelöst im Unendlichen zu sehen, ist der Geist der Wissenschaft in ihrer Absonderung: das Unendliche in der ganzen Begreiflichkeit des Endlichen in diesem zu schauen, ist der Geist der Kunst.

14. Mit dem Ernst der Wissenschaft jene Gesetze darstellend, in denen, nach dem Ausdruck eines Alten, der unsterbliche Gott lebt, aber mit gleicher Liebe das Besondere, das Einzelnste selbst umfassend, das All in ihm darzustellen, und so das Allgemeine und Besondere auf unendliche Weise ineinsbildend ist der Geist wahrer Philosophie.

15. In welcher Form sich übrigens diese Begeisterung offenbart, ob in dem lyrischen Erguß einer harmonischen Individualität, die den Einklang des Universums in sich wiedertönen läßt, oder mit epischer

Ausbreitung und Fülle die Geschichte des Universums dichtend, oder endlich in streng plastischer Begrenzung, es sey in dem noch herben Styl, den in der Wissenschaft wie in der Kunst das System gebiert, oder in dem durch Anmuth gemäßigten der schon freier gewordenen Kunst, oder in der letzten Vollendung mit dramatischem Leben, in erhabener Sicherheit über die Sache, wo der tiefste Ernst und das freieste Spiel sich wechselseitig verklärend sich wechselseitig erheben: dieß ist in Bezug auf die Unendlichkeit des Stoffs (ist nur dieser aus der Allheit geschöpft) und die Philosophie selbst gleichgültig, und bezeichnet nur verschiedene Stufen der Bildung und der Reife der Kunst.

16. Gleichwie aber, nach Winkelmanns Worten, der noch herbe und strenge Styl der ältesten Plastik den durch Grazie verschönten Erzeugnissen der späteren Kunst vorangehen mußte, und wie nur diejenigen Staaten die Anlage haben groß zu werden, die von strenger Gesetzgebung beginnen: so muß der Ernst und die Strenge wissenschaftlicher Bildung die Unwissenheit der Gemüther bezwungen haben, bevor die süßern Früchte der Philosophie reifen mögen. Das Platonische: daß kein in der Geometrie Uneingeweihter hereintrete, gilt in viel allgemeinerer Bedeutung.

17. Nicht Formlosigkeit ist das wahre Unendliche, sondern, was **in sich selbst begrenzt, von sich abgeschlossen und vollendet ist. Diese innere Vollendung des Unendlichen, die im Größten wie im Kleinsten abgedrückt ist, gibt im Einzelnen einen Typus der Betrachtung und im Ganzen ein Systema der Erkenntnisse.**

18. Aber nicht nur das Ganze als Ganzes ist göttlich. Auch der Theil und das Einzelne ist es für sich. Wäre die wissenschaftliche Form auch bloß das Band um die volle Garbe, und ich reichte dir auch nur die einzelne Aehre dar, als ein Gewächs göttlicher Art, du müßtest mir danken. Wie viel mehr, da sie eine innere organische Verbindung ist, wo jeder Theil von der Natur des Ganzen ist, und in sich selbst lebt, wie er in diesem lebt.

19. Wessen ich mich rühme? — Des Einen, das mir gegeben ward, daß ich die Göttlichkeit auch des Einzelnen, die mögliche Gleichheit

aller Erkenntniß ohne Unterschied des Gegenstandes, und damit die Unendlichkeit der Philosophie verkündigt habe.

20. In kurzen Sätzen, mit so einfachen Zügen, als mir damals möglich schien, habe ich zuerst im Jahr 1801 die Lehre von der Natur und dem All, auf eine neue Weise dargestellt[1]. Ich habe Ursache gefunden, über manches in dem Theil, wo die Betrachtung ins Besondere eingeht, meine Ansicht zu verbessern oder zu ändern, überhaupt sie zu erweitern. Die allgemeinen Gründe aber, wie sie dort aufgestellt sind[2], haben sich mir bei jeder folgenden Untersuchung, selbst in dem, was mehr noch aus Divination als aus bewußter Erkenntniß entsprungen war, zum Wunder bewährt: die Wuth der tobenden Menge, die diese Lehre vom All als einen unter sie geworfenen Zankapfel betrachtete, hat nach meiner besten Einsicht von jenen Sätzen auch nicht Einen nur zweifelhaft gemacht, noch weniger Einen aufzuheben vermocht; und meine einzige Absicht ist, das Ganze und Allgemeine, wie es dort ausgesprochen worden, ferner zu behaupten und in jedes nur mögliche Licht zu stellen.

21. Ich danke hiemit für alle mir bis jetzt bekannt gewordenen, wohl oder übel gemeinten, Verbesserungen in Materie und Form, die man jener Darstellung zugedacht hat.

22. Zuvörderst, ob die Religion höher sey als Philosophie, und, was in dieser ist, durch jene höher gesteigert werden könne, mag aus dem Vorhergehenden und Folgenden beurtheilt werden. Wohl ist Religion nicht Philosophie; aber die Philosophie, welche nicht in heiligem Einklang die Religion mit der Wissenschaft verbände, wäre auch jenes nicht. Die Religion des Philosophen aber hat die Farbe der Natur, sie ist die kräftige desjenigen, der kühnen Muthes in die Tiefen der Natur hinabsteigt, nicht die einsiedlerische müßiger Selbstbeschauung, welche mit dieser ganz auf die Allheit der Natur gegründeten Philosophie auf keine Weise in Verbindung zu setzen ist.

[1] Zeitschrift für speculative Physik (Jena und Leipzig) 2ter Band 2tes Heft. [Bd. 4, S. 105 ff.].

[2] §. 1—50 der in der angeführten Schrift befindlichen Darstellung.

23. Auch Poesie ist die Philosophie, aber sie sey keine vorlaute, nur aus dem Subjekt schallende, sondern eine innerliche, dem Gegenstande eingepflanzte, wie die Musik der Sphären. Erst sey die Sache poetisch, eh' es das Wort ist.

24. Am meisten verbitte ich rhetorische Zuthat, womit einige diese einfache Lehre zu verbessern gesucht haben. In manchen Schriften solcher Verfasser hat mir das wohlbekannte Gewächs nicht anders gemundet denn als ein bei ihnen sauer gewordener Wein, dem sie, wie schlechte Wirthe, durch Honig oder Zucker aufzuhelfen suchen.

25. Wohl erkenne ich etwas Höheres denn Wissenschaft, und was ihr davon saget, redet ihr nicht von euch selbst; aber hat man darum das Höhere erreicht, weil man in der Wissenschaft stümpert? So gewiß als jemand ein trefflicher Dichter ist, weil er schlechte Prosa schreibt.

26. Die ihr Bewußtseyn am meisten verurtheilt, Schüler zu seyn, schreien am lautesten über den Zwang der Schule, und Vortheil suchende Bewerber aller Art pflanzen sich in die Naturphilosophie nicht anders wie die übermüthigen Prasser in das Haus des Odysseus: kein Wunder, wenn zuletzt selbst freche Bettler, die ärmer an Geist sind wie Irus an Habe, den, von dessen Tische sie noch immer den Abfall verzehren, zum Faustkampf herausfordern.

27. Wie eng aber haben selbst manche von den Bessern diese Sache betrachtet, welche nicht sehen, daß sie keine Sache bloß dieser Zeit, und daß ich nichts gethan habe, als das Element hergegeben zu einer endlos möglichen Bildung. Nie wird, es müßte denn die ganze Zeit sich wandeln, Philosophie wieder die ewige Beziehung auf die Natur von sich ausschließen können und mit dem einseitigen Abstraktum der intelligenten Welt das Ganze umfassen wollen.

28. Ob ich eine Schule will? — Ja, aber wie es Dichterschulen gab. So mögen gemeinschaftlich Begeisterte in gleichem Sinn fortdichten an diesem ewigen Gedicht. Gebt mit einige der Art, wie ich sie gefunden habe, und sorgt, daß auch der Zukunft Begeisterte nicht fehlen, und ich verspreche euch einst noch den Ὅμηρος (das einigende Princip)

auch für die Wissenschaft. Hiezu bedarf es keiner Schüler, so wie keines Hauptes noch Meisters. Keiner lehret den andern, oder ist dem andern verpflichtet, sondern jeder dem Gott, der aus allen redet.

29. Lange habe ich vor Gegnern und andern Eisen und Bogen hingestellt, ob sie durchschießen: das Folgende wird zeigen, ob sie den Bogen zu spannen vermocht haben.

30. Der besondern Absicht gegenwärtiger Zeitschrift gemäß habe ich diejenigen Grundsätze, die nöthig sind, um der Naturphilosophie im Besondern zu folgen, nicht doctrinal, oder so, daß ich jederzeit nach strenger Art die Beweise führte, sondern mehr historisch, zum Zeugniß der Sache, vorausschicken wollen; und zwar schien das Zweckmäßigste, davon in folgender Ordnung zu handeln.

a) Von der Ein- und Allheit.

31. Die Vernunft kann man niemanden beschreiben: sie muß sich selbst beschreiben in jedem und durch jeden.

32. Der Sinn ist göttlich darin, daß er das Besondere zwar, aber jedes für sich auffaßt, als ob nichts außer ihm wäre, gleich einer eignen Welt. Er schaut, sich unbewußt, eine gegenwärtige Unendlichkeit an, er schaut also in jedem die Allheit, aber ohne Wiederauflösung in die Einheit. — Daher die Unergründlichkeit in allem Sinnlichen, das Chaos, die verworrene Fülle. Der Sinn ist der Religion gleichzusetzen.

33. Der Verstand hingegen erkennt die leere Einheit ohne Erfüllung oder Allheit; Klarheit ohne Tiefe ist sein Wesen. Allgemeinbegriffe bildend vergleicht er die Dinge und hebt die Göttlichkeit aller und eines jeden insbesondere auf, indem er es nur im Widerschein andrer, nicht an sich selbst begreift. Er ist zugleich das Setzende aller Unterscheidbarkeit und Vielheit der Dinge, und inwiefern er das Allgemeine auf Kosten der Unendlichkeit im Besondern auffaßt, der Wissenschaft in ihrer Absonderung vergleichbar.

34. Klarheit mit Tiefe, die Fülle des Sinns mit der Begreiflichkeit des Verstandes vereinigend ist die Einbildungskraft: diese ist selbst nur

der Sinn, der seiner Unendlichkeit sich bewußt ist, oder der Verstand, der zugleich anschauet.

35. Die Vernunft aber trägt in sich Sinn, Verstand und Einbildungskraft als ebenso viele Endlichkeiten, ohne selbst eine derselben insbesondere zu seyn. Sie erkennt weder bloß das verworrene Unendliche (ohne die Einheit), wie der Sinn, noch die leere Einheit (ohne die Unendlichkeit), wie der Verstand, sondern die Einheit und die Unendlichkeit, die Klarheit und die Fülle sind selbst eins in ihr, und nicht bloß auf besondere Weise, wie für die Einbildungskraft, sondern schlechthin und auf unendliche Weise.

36. Die Vernunft kann nichts bejahen, das nur in Beziehung oder Vergleichung Realität hätte (denn dadurch würde sie dem Verstande gleich und nur Endlichkeiten setzen): sie kann daher erstens keine Unterschiede bejahen, welcher Art sie seyen, dann kann sie auch nichts erkennen oder setzen, das nur durch ein anderes wäre, sondern das, was schlechthin und in jedem Betracht aus und von sich selbst, oder was die unendliche Position seiner selbst ist. Dieses ist die Idee der Absolutheit.

37. Die Vernunft mag daher nur erfüllt seyn von dem, was [nicht nur im Besonderen, sondern was schlechthin und durchaus allgemein, also] in allem und jedem das auf unendliche Weise sich selbst Gleiche, sich selbst Bejahende ist, und welches daher, als das sich Gleiche, oder als die Einheit unmittelbar auch Unendlichkeit oder Allheit ist. [Dieß nur Gott. Denn er ist Bejahung von sich selbst, d. h. die unauflösliche Identität von Prädicirendem und Prädicirtem. Da nur diese der Bestand und das Wesen aller Dinge, so Gott die Position aller Dinge, das in allen Dingen sich selbst Gleiche].

38. Die Bejahung der unendlichen Ein- und Allheit ist der Vernunft nicht zufällig, sondern ihr ganzes Wesen selbst, das auch ausgesprochen ist in dem Gesetz, von dem zugestanden wird, daß es allein unbedingte Bejahung in sich schließe, dem Gesetz der Identität (A=A).

39. Ihr betrachtetet dieses Gesetz als ein bloß formales und subjektives, und konntet darin nur die leere Wiederholung eures eignen

Denkens erkennen. Es hat aber keine Beziehung auf euer Denken, sondern ist ein allgemeines, ein unendliches Gesetz, welches aussagt vom Universum, daß in ihm nichts als bloß Prädicirendes oder als bloß Prädicirtes ist, sondern daß ewig und in allem nur Eines ist, welches sich selbst bejaht und von sich selbst bejaht ist, sich manifestirt und von sich manifestirt ist, mit Einem Wort, daß nichts wahrhaft ist, das nicht (36) absolut, nicht göttlich wäre.

40. Betrachtet jenes Gesetz an sich selbst, erkennet den Gehalt, den es hat, und ihr werdet Gott schauen.

41. Die unendliche Klarheit in unfaßlicher Fülle und die unfaßliche Fülle in unendlicher Klarheit ist Gott — unendliche Bejahung und gleich unendliches Bejahtseyn von sich selbst, auf schlechthin einfache untheilbare Weise.

b) Von der Vernunft als Erkenntniß des Absoluten.

42. Nicht wir, nicht ihr oder ich, wissen von Gott. Denn die Vernunft, inwiefern sie Gott affirmirt, kann nichts anderes affirmiren, und vernichtet zugleich sich selbst als eine Besonderheit, als etwas außer Gott.

43. Es gibt wahrhaft und an sich überall kein Subjekt und kein Ich, eben deshalb auch kein Objekt und kein Nichtich, sondern nur Eines, Gott oder das All, und außerdem nichts. Ist also überall ein Wissen und ein Gewußtwerden, so ist das, was in jenem und was in diesem ist, doch nur das Eine als Eines, nämlich Gott.

44. Das Ich denke, Ich bin, ist, seit Cartesius, der Grundirrthum in aller Erkenntniß; das Denken ist nicht mein Denken, und das Seyn nicht mein Seyn, denn alles ist nur Gottes oder des Alls.

45. Die Eine Art des Erkennens, in welcher nicht das Subjekt, sondern das schlechthin Allgemeine (also das Eine) weiß (43), und in welchem eben daher auch nur das schlechthin Allgemeine das Gewußte ist (39), ist die Vernunft.

46. Die Vernunft ist kein Vermögen, kein Werkzeug, und läßt sich

nicht brauchen: überhaupt gibt es nicht eine Vernunft, die wir hätten, sondern nur eine Vernunft, die uns hat. Die Vermögen aber zur Erkenntniß Gottes in sich aufsuchen und zählen oder wägen, ist die äußerste Gränze der Verwirrung und der innern Verfinsterung des Geistes.

47. Auch die Vernunft ist nicht eine Bejahung des Einen, die selbst außer dem Einen wäre, sondern ein Wissen Gottes, welches selbst in Gott ist. Ist nichts außer Gott, so ist auch die Erkenntniß von Gott nur die unendliche Erkenntniß, welche Gott von sich selbst hat in der ewigen Selbstbejahung (36), d. h. sie ist selbst das Seyn Gottes und in diesem Seyn.

48. Die Vernunft hat nicht die Idee Gottes, sondern sie ist diese Idee, nichts außerdem. Das Licht hat nicht die Idee der Körper, wohl aber ist es diese Idee. Wie man nun bei dem Licht nicht fragen kann, woher ihm seine Klarheit komme, da es eben die Klarheit selbst ist, so kann man von der Vernunft nicht fragen, woher ihr die Idee Gottes komme, da sie eben selbst diese Idee ist. So wenig man ferner das Licht weiter beschreiben, oder die Idee von ihm wieder mittheilen kann, so wenig kann man die Erkenntniß Gottes weiter beschreiben oder mittheilen, denn sie ist, selbst indem sie sich im Subjekt ausspricht, doch nichts Subjektives, sondern geht aus der Vernichtung aller Subjektivität hervor. Wie vielmehr jeder das Licht als eine wahre Objektivität und als leuchtend in der Natur nur anschauen und betrachten kann, so muß er die Idee Gottes als an sich leuchtend in der Vernunft und in denjenigen anerkennen, die, nicht aus Macht der Selbstheit, sondern aus Macht Gottes davon reden; denn ohne göttliche Begeisterung vermag niemand Gott zu erkennen oder von Gott zu reden.

49. Diese Idee ist kein Gegenstand des Bestreitens oder der Zwietracht; alle Besonderheit, aus welcher allein Widerstreit kommt, geht unter in ihr. Der Unsinnige, der sie leugnet, spricht sie aus, ohne es zu wissen; er vermag nicht zwei Begriffe vernunftgemäß zu verbinden als in dieser Idee.

50. Gott ist nicht das Höchste, sondern er ist das schlechthin Eine;

er ist nicht anzuschauen als Gipfel oder Ende, sondern als Centrum, nicht im Gegensatz einer Peripherie, sondern als alles in allem. Auch das Höchste ist dieses nur in Beziehung auf etwas Niedereres; Gott aber ist das schlechthin Beziehungslose, allein aus sich selbst und durch sich selbst Affirmable.

51. Es gibt daher kein Aufsteigen der Erkenntniß zu Gott, sondern nur unmittelbare Erkennung, aber auch keine unmittelbare, die des Menschen wäre, sondern nur des Göttlichen durch das Göttliche.

52. In keiner Art der Erkenntniß kann sich Gott als Erkanntes [als Objekt] verhalten: als Erkanntes hört er auf Gott zu seyn. [Wir sind niemals außer Gott, so daß wir ihn uns fürsetzen könnten als Objekt]. Sondern wie das Gefühl des Schwerseyns selbst das Seyn in der Schwere ist, so ist die Erkenntniß Gottes selbst das Seyn in Gott. Es ist kein Subjektives und kein Objektives, weil es nicht ein Verschiedenes ist, das erkennt und das erkannt wird, sondern nur ein und dasselbe (51), Gott.

53. An sich verwerflich ist ebenso jede Art der Betrachtung, in welcher das Subjekt als Subjekt besteht. Du redest von einer Ahndung des Göttlichen, einem Glauben, den du höher setzest als die Erkenntniß. Das Göttliche aber ahndet das Göttliche nicht, denn es ist selbst das Göttliche; auch gibt es keinen Glauben an Gott als eine Beschaffenheit des Subjekts. Du wolltest also nur dieses retten, keineswegs aber das Göttliche verklären.

54. Wie es eine Gebundenheit des Willens gibt, die den Menschen nicht auf menschliche, physische oder psychologische, sondern auf göttliche Weise zwingt, zu handeln, wie es recht ist [wie es ein Handeln gibt, in dem das Individuum sich selbst vergißt]: so gibt es eine göttliche Gebundenheit der Erkenntniß, welche nicht aus dem Menschen selbst stammt, und in der das Erkennende als ein solches, ebenso wie dort das Handelnde, aber mit ihm auch nothwendig das Erkannte, als Erkanntes, verschwindet. [1]

[1] Diese Sätze zeigen den Werth des bis jetzt namhaftesten, aber ohne Zweifel auch letzten Versuches die Erkenntniß des Absoluten in eine Subjektivität zu

c) Von der Untheilbarkeit der Vernunfterkenntniß oder der Unmöglichkeit etwas von der Idee des Absoluten zu abstrahiren oder aus ihr herzuleiten.

55. Kaum ist aus der Fülle der Vernunft die Idee Gottes geboren, so tritt der Verstand hinzu, um Theil zu haben an diesem Gut. Er möchte das, was in jener Idee als ewig und absolut eins gesetzt ist, getrennt betrachten, und dem, was nur Realität hat in der Einheit, auch Realität geben außer der Einheit. Jede solche Abstraktion gibt ihre Nichtigkeit unmittelbar durch den Widerspruch kund, den sie zur nothwendigen Begleitung hat.

56. Ihr meintet, mit diesen Widersprüchen, in die sich die Idee auflöst, sobald ihre untheilbare Einheit aufgehoben wird, gegen die Vernunft und gegen die Idee selbst zu streiten, während ihr wahrhaft nur ihr inneres Wesen offenbartet. Eben dadurch ward und wird offenbar, daß der Verstand keines der möglichen Entgegengesetzten für sich bejahen kann, ohne Widerspruch, daß jedem solchen ein anderes Gleiches mit gleichem Recht entgegengesetzt wird, und daß nur die untheilbare Einheit der Idee in ihrer Untheilbarkeit Wahrheit hat.

57. Von der Vernunftidee Gottes, daß er die unendliche Affirmation seiner selbst ist, möchte der Verstand zuvörderst das Affirmative und das Affirmirte absondern und Gott als das eine oder das andere für sich begreifen. Von jedem der beiden Glieder aber, in welche die Idee auflösbar scheint, läßt sich, eben durch die Idee selbst, das Widersprechende aufzeigen.

58. Die Idee, daß Gott die unendliche Bejahung seiner selbst ist,

verwandeln. Unerwartet zwar konnte er dem Verfasser nicht seyn, welcher ihn in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums S. 149 [Bd. 5, S. 278] so bestimmt vorhergesagt hat, daß er jetzt nicht bestimmter davon schreiben könnte. Dieses Zeitalter verlangt ein Wissen als Wissen des Subjekts, eine Sittlichkeit als eine selbstgegebene des Individuums. In einem solchen Sinn schließe ich diese so wie jenes aus dem Vernunftsystem allerdings aus, und zwar auf ganz positive Weise aus, und ich freue mich, daß man angefangen hat dieß zu erkennen.

scheint auflösbar in die zwei Folgen: Gott affirmirt sich selbst unendlich, und: Gott ist von sich selbst affirmirt. Betrachtet ihr die erste für sich, so ist es unmöglich, daß Gott sich selbst affirmirt, denn das Affirmative (der Begriff) ist jederzeit größer als das Affirmirte (die Sache). Gott aber als affirmirend sich selbst, ist [mit] Gott als dem affirmirten von sich selbst schlechthin gleich [nur ein und dasselbe]. Gott faßt sich selbst nicht, weil er nicht größer seyn kann, als er selbst ist. Demnach ist der Satz: Gott bejaht sich selbst, für sich genommen, kraft der Idee selbst ein unmöglicher. Dasselbe gilt von seinem Gegentheil. Gott kann ebensowenig das Affirmirte von sich selbst seyn; er ist sich selbst unfaßlich und wird nicht gefaßt, weil er nicht kleiner seyn kann als er selbst, weil er nicht ein Verschiedenes, sondern nur ein und dasselbe ist.

59. Auf gleiche Weise kann jede mögliche Vernunftbejahung, ihr Ausdruck sey welcher er wolle, wenn ihr das einzelne Glied der in ihr ausgedrückten Identität heraushebt, in Widerspruch aufgelöst werden, so nämlich, daß das Abstrahirte weder gesetzt noch auch nicht gesetzt werden kann. Z. B. kraft der Idee des Absoluten; es sey dasjenige, dessen Wesen auch das Seyn ist, kann Gott kein Seyn zugeschrieben werden; denn Seyn als solches ist nur im Gegensatz von Wesen, in Gott aber ist es absolut eins mit demselben. Gleichwohl kann das Seyn von Gott auch nicht negirt werden, aus dem gleichen Grunde, und gerade deshalb, weil es in ihm dasselbe mit dem Wesen ist.

60. Von dem Satz: Gott ist Ein- und Allheit, kann die Einheit nicht für sich gesetzt werden. Gott ist nicht das schlechthin Eine; denn das Eine ist nur im Gegensatz des Vielen, in Bezug auf das schlechthin Eine ist aber kein Vieles. Also hebt diese Idee sich selbst auf, und Gott ist auch nicht Eines. Dennoch ist er auch nicht nicht-Eines und Vieles.

61. Alles Erkennen ist nichts anderes denn ein Affirmiren. Von eher suchte die Wissenschaft nach dem Punkt, wo das Seyn das Erkennen, das Erkennen das Seyn einschließt. Wie könnten sie aber vollkommener eins seyn als in der Idee der allgemeinen Substanz, Gottes, dessen Seyn die unendliche Affirmation von sich selbst ist, dessen

Seyn daher die Erkenntniß in sich schließt, und zwar auf unendliche Weise, und hinwiederum die Erkenntniß das Seyn. Aber eben deßhalb ist es unmöglich, Gott ein Seyn oder ein Erkennen insbesondere zuzuschreiben. Denn die Selbstbejahung Gottes ist eine unendliche, das Erkennende also und das Erkannte ist ein und dasselbe in ihm [1], und es ist insofern kein Erkennen in Gott. Gleichwohl ist Gott auch nicht Verneinung alles Erkennens, ein völlig blindes Absolutes, bloßes Seyn. Denn das Seyn ist, als solches, nur im Gegensatz des Erkennens, das Seyn Gottes ist aber die unendliche Bejahung seiner selbst, also nicht die Verneinung des Erkennens.

62. Dasselbe läßt sich in allgemeinerem Sinn von dem Gegensatze des Seyns und des Handelns zeigen. In Gott ist weder ein Handeln noch auch eine Verneinung des Handelns. Nicht ein Handeln, denn die unendliche Selbstbejahung Gottes fließt zusammen mit dem Seyn Gottes, und ist selbst dieses Seyn (61); dennoch ist das Handeln in Gott auch nicht verneint, darum, weil er im Seyn die unendliche Affirmation seiner Selbst ist. So kann der Umkreis des Cirkels als ein Seyn betrachtet werden, aber als Seyn schließt es ein Handeln in sich, nämlich das absolute Sichselbsterkennen der Einheit als Allheit.

63. Diese kurze Betrachtung (55—63) reicht hin zum Beweis, daß die Idee des Absoluten jeder Abstraktion widersteht, daß sie schlechthin untheilbar, daß es also unmöglich ist, irgend etwas aus ihr durch Analyse oder Abstraktion zu entwickeln.

64. Der Satz, daß das Absolute keine Prädicate hat, [2] ist insofern ganz richtig, als das Prädicat selbst nur im Gegensatz des

[1] Correktur im Handexemplar: Denn in der Selbstbejahung Gottes ist das Erkennende und Erkannte ein und dasselbe. Anm. d. H.

[2] Der Verfasser der bekannten Aphorismen über das Absolute, die eine Parodie der sogenannten neuesten Philosophie seyn sollen, von Gegnern derselben aber treulich nachgeschrieben wurden, hat auch diesen Satz aufgenommen. Indeß wäre ihm, besonders auch in dieser Beziehung, ein trefflicher Aufsatz Ueber das Verhältniß des Skepticismus zur Philosophie und seine verschiedenen Modificationen &c. zum genauen Nachlesen zu empfehlen. Er steht im kritischen Journal der Philosophie. Bd. 1, St. 2.

Subjekts möglich ist (ein Gegensatz, der in Gott undenkbar ist), und inwiefern auch jedem möglichen Prädicat ein anderes entgegengesetzt werden kann. Aber nichts, das in Beziehung, nichts also, das im Gegensatze stehen kann, ist affirmabel durch die Vernunft (36) und von Gott.

65. Das Absolute kann daher ewig nur ausgesprochen werden als absolute, schlechthin untheilbare Identität des Subjektiven und Objektiven, welcher Ausdruck gleich ist dem der unendlichen Selbstbejahung Gottes (36) und dasselbe bezeichnet.

66. Die Vernunft setzt in dieser Idee weder die Negation von Gegensätzen, noch setzt sie auch wirklich Gegensätze in ihr. Nicht die Verneinung, denn alsdann wäre die Einheit selbst eine bloß verneinende und insofern bedingte. Die Gegensätze sind aber in jener Idee nicht auf eine negative, sondern auf eine positive Weise vertilgt; nicht ihre Verschiedenheit ist verneint, sondern ihre absolute Identität ist gesetzt. Aber ebensowenig gilt das Gegentheil, daß die Gegensätze in jener Idee als wirklich gesetzt wären. Sie sind nicht, denn ihre positive Identität ist gesetzt, und sie sind auch nicht nicht, denn es ist nicht ihre Negation gesetzt.

67. Absolute Identität des Subjektiven und Objektiven kann nicht bloßes Gleichgewicht seyn[1], oder Synthese, sondern allein gänzliches Einsseyn.

68. Wir versuchen diesen, an sich freilich sehr klaren, den meisten aber doch nicht klaren Unterschied durch einige Beispiele deutlich zu machen. Der Ruhepunkt eines Hebels stellt das Gleichgewicht zweier entgegengesetzter Kräfte dar; er ist das Vereinigende beider, aber er ist keineswegs ihre absolute Identität. Er ist, was er ist, nämlich Ruhepunkt, nur relativ auf beide entgegengesetzte, nicht an sich selbst;

[1] Ein Gleichgewicht Entgegengesetzter ist das Höchste, wozu man es mit Relationen bringen kann: daher dieses Mißverstehen der Idee durch diejenigen, welche nichts begreifen außer Relationen. Die meisten haben denn doch dieses Produkt ihres Nichtverstehens bestritten. Was soll man aber von denen urtheilen, die nicht dagegen, sondern — damit gegen mich streiten wollen?

diese reduciren sich wechselseitig in ihm zur Null, nicht aber er selbst, als er selbst, ist die positive Null beider.

69. Beispiele des absoluten Einsseyns Entgegengesetzter bietet nothwendiger Weise die ganze Natur, bieten alle Wissenschaften in Menge dar. Wer die Materie auch nur auf die einfachste Art aus Contraktion und Expansion zu begreifen versuchte, würde nie zu einer realen Materie gelangen, solange er jene beiden wie die Kräfte eines Hebels entgegengesetzt annähme, wenn er die Materie nicht durchaus und in jedem Punkt als expansiv und als attraktiv dächte auf untheilbare Weise.

70. Oder man denke sich ein Sinneswerkzeug; ein Sehorgan z. B.: ein solches ist in jedem Punkte seines Wesens ein Seyn und ein Sehen und doch nur Eins. Das Sehen und das Seyn verhalten sich nicht wie Faktoren zueinander, die sich auf die Null reducirten, und doch ist auch das Organ nicht bloß Seyn, abstrahirt von dem Sehen (sonst wäre es nur Materie); noch bloß Sehen, abstrahirt von dem Seyn (sonst wäre es nicht Organ); sondern es ist ganz Seyn und ganz Sehen. Es ist in dem Seyn auch ein Sehen und in dem Sehen ein Seyn.

71. Die Idee des Kreises ist eine schlechthin einfache und untheilbare Idee. — Wenn schon Mittelpunkt und Umkreis räumlich (im concreten Kreis) außereinander liegen, so sind sie doch in der Idee des Kreises eins. Von dem Kreis kann nicht abstrahirt werden; denn der Mittelpunkt für sich, ohne den Umkreis, ist auch nicht Mittelpunkt; der Umkreis für sich, abstrahirt von dem Mittelpunkt und sonach vom ganzen Kreis, auch nicht Umkreis. Wahrhaft wird also in der Idee des Kreises weder der Mittelpunkt für sich noch die Peripherie für sich gesetzt, sondern in jedem nothwendig schon der Kreis, d. h. die absolute Einheit. Der Mittelpunkt ist der Kreis in seiner Affirmativität angeschaut oder der ideale Kreis; denn was ist überhaupt der Punkt als eine Kreislinie von unendlich kleinem Durchmesser oder ein Kreis, dessen Peripherie mit dem Centrum zusammenfällt? Dagegen ist die Peripherie nur der Kreis in seinem Affirmirtseyn oder in der Totalität angeschaut.

Die Einheit ist hier als solche gleich der Allheit, der Mittelpunkt als solcher gleich der Peripherie (denn da die Größe der Peripherie gleichgültig ist, so ist sie = dem Punkt). Das Einsseyn beider ist nicht das zweier Theile, die erst zusammen ein Ganzes ausmachen; beide sind nicht Faktoren des Kreises, dieser nicht das Produkt noch die Synthese beider: er ist ihre absolute Identität.

72. Die ganze Natur streitet gegen jede Abstraktion, z. B. die der Materie als eines reinen Seyns, von dem alles subjektive, innere Leben, alle Perception negirt ist. Wenn auch in den tiefern Sphären der Natur die Perceptionen dunkler und undeutlicher sind, so sind sie doch in den Thieren unverkennbar, die wir deßhalb gleichwohl als bloße materielle Wesen betrachten. Wie kommt nun hier die Perception zur Materie hinzu, wenn diese nicht an sich schon und als Seyn auch perceptiv ist? Das Handeln der Thiere ist ein völlig blindes. Wir denken uns nicht sie selbst als handelnd, sondern ein anderes, einen objektiven Grund als handelnd in ihnen; gleichwohl erkennen wir mit unwidersprechlicher Gewißheit, welche uns die Sinnigkeit jener Handlungen, besonders der Kunsttriebe aufdrängt, daß dieses, relativ auf die Thiere bloß objektive Princip, an sich betrachtet, auch ein subjektives, ein dem bewußten ähnliches in der Bewußtlosigkeit sey, ohne daß wir dabei irgend einen Dualismus setzen. Auch die hartnäckigste Angewöhnung, in der Natur die bloße Objektivität zu sehen, hätten längst die Erscheinungen außerordentlicher Zustände des Menschen, an welchen, selbst nach der gemeinen Vorstellung, die Seele keinen Theil hat, überwinden können, z. B. die geschickten und sichern Handlungen des Nachtwandlers, die völlig so bewußtlos geschehen, und dennoch nicht selten ebenso viel Zweckmäßigkeit verrathen als die Handlungen der Thiere, der beständigen Somnambulisten.

73. Die Meinung ist daher keineswegs, daß die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven nur das besondere Wesen Gottes sey (denn das Wesen Gottes ist kein Besonderes), sondern daß sie das Wesen aller Dinge, das schlechthin Allgemeine sey; und nichts bejaht werden oder seyn möge, das nicht gleich affirmativ und gleich affirmirt

sey ohne allen Dualismus. Denn so wenig es eine reelle Entgegensetzung ist, wenn ein und dasselbe Wesen zwei verschiedene Namen trägt, A und B, und so wenig das Wesen A und das Wesen B in diesem Fall zwei verschiedene Wesen, wie sie vielmehr nur Ein Wesen sind, so ist jedes durch Vernunft Affirmable nur Ein Wesen, und als das Eine ganz und durchein affirmativ, und ganz und durchein affirmirt, ganz ideal und ganz real.

74. Daß aber diese absolute Identität des Subjektiven und Objektiven das Gleiche in allem ist, davon liegt der Grund nur in Gott, der die unendliche Affirmation seiner selbst ist, und durch welchen, als allgemeine Substanz, alle Substanz gleichfalls in sich Einheit des Affirmativen und des Affirmirten ist.

75. So wenig nun (55—74) die Abstraktion etwas vermag über die Idee Gottes, sie zu beugen oder etwas Besonderes aus ihr herauszunehmen und für sich zu setzen: so unmöglich ist es, aus dieser Idee etwas auf dem Wege des Entstehens oder des Hervorgehens aus derselben abzuleiten.

76. Alles ist ursprunglos, ewig in Gott. Denn, was kraft dessen Idee seyn kann, ist nothwendig und ist ewig, und was nicht auf diese Weise seyn kann, vermag überhaupt nicht zu seyn. Nichts kann daher in Gott oder aus Gott wahrhaft entstehen.

77. Gott neigt sich zu nichts weder in ihm noch außer ihm, denn er ist allselig; er bewirkt nichts, denn er ist alles. Die unendliche Bejahung von sich selbst ist keine Handlung, zu der sich Gott als das Subjekt verhielte, sondern sie ist selbst das Seyn Gottes. Gott wird nicht dadurch, daß er sich selbst bejaht oder erkennt, sondern er ist ein unendliches Selbsterkennen in dem unendlichen Seyn, nicht außer dem und in abgesonderter Handlung.

78. So einfach diese Idee der unendlichen Selbstbejahung des unendlichen von- und aus-sich selbst-Seyns an sich ist, so schwer ist sie für den Verstand, der nur in Gegensätzen sein Wesen hat. Diesem ist sie entweder eine Selbsttheilung Gottes, so daß er z. B. einen Theil seiner selbst objektiv setzte (als Welt), den andern für sich behielte, das

ist, daß er sich selbst im Subjekt und im Objekt als negirt setzte, welches gegen die erste Idee Gottes streitet, die unendliche Position von sich selbst zu seyn; oder eine Selbstdifferenzirung, da sie im Gegentheil, wäre nur überhaupt ein Handeln in Gott, die Selbst-Identifizirung Gottes seyn müßte. Sie ist es nicht, weil Gott nicht sich identifizirt, sondern die absolute Identität *ist*.

79. Von demselben Werth, d. h. gänzlich widersprechend, ist die Vorstellung eines Herausgehens des Absoluten aus sich selbst. Könnte Gott aus sich selbst herausgehen, so wäre er eben deßhalb nicht Gott, nicht absolut. Die Absolutheit oder die unendliche Selbstbejahung ist vielmehr das ewige Zurückgehen, nicht als Handlung, sondern als das ewige Seyn und Bestehen Gottes in sich selbst.

80. Diese Betrachtung (75—79) so wie die frühere (55—74) zeigt, daß der Verstand keinen Theil haben kann an der Idee des Absoluten, und wenn der Wissenschaft nur diese zwei Wege zur Erkenntniß offen sind, der der Analyse oder Abstraktion, und der des synthetischen Ableitens (wie dieß nach der herrschenden Vorstellung allerdings der Fall ist), so *leugnen* wir *alle* Wissenschaft des Absoluten. Es läßt sich von Gott nichts absondern, denn eben darum ist er absolut, weil sich von ihm nicht abstrahiren läßt; es läßt sich nichts herleiten aus Gott, als werdend oder entstehend, denn eben darum ist er Gott, weil er alles *ist*. — *Speculation* ist alles, d. h. Schauen, Betrachten dessen, was ist in Gott. Die Wissenschaft selbst hat nur insoweit Werth, als sie speculativ ist, d. h. Contemplation Gottes wie er ist.[1]

Die bisherigen Erklärungen enthalten die *bloßen Anfänge* der Philosophie, über welche mit jemandem zu streiten völlig zwecklos ist. Denen, welche sich, nach ihren vielfachen Aeußerungen, von dem Absoluten nun einmal keine andere Vorstellung machen können als die eines *Dings*, und zwar eines Dings, dem die Identität des Subjektiven und Objektiven als eine Eigenschaft inhärirt, weitere Erläuterungen

[1] Man vergleiche hiemit die Abhandlung von der Art alle Dinge im Absoluten darzustellen in der *Neuen Zeitschrift* für speculative Physik, Heft II, §. IV. [B. IV, S. 391].

geben zu wollen, würde gleichfalls völlig unnütz seyn. — Von allen Erörterungen der einfachsten Idee gilt übrigens, was Leibniz irgendwo sagt: „On a dit, que si l'esprit avoit une vue claire et directe de l'Infini, le P. Malebranche n'auroit pas eu besoin de tant de raisonnements pour nous y faire penser. Mais par le même argument on rejetteroit la connoissance très-simple et très-naturelle, que nous avons de la Divinité. Ces sortes d'objections ne valent rien, car on a besoin de travail et d'application pour donner aux hommes l'attention nécessaire aux notions les plus simples, et on n'en vient guères à bout qu'en les rappelant de leur dissipation à eux-mêmes. C'est aussi pour cela, que les théologiens, qui ont parlé de l'éternité, ont eu besoin de beaucoup de discours, de comparaisons et d'exemples pour la bien faire connoître, quoiqu'il n'y ait rien de plus simple que la notion de l'éternité etc. etc."

d) Von der Art, wie die Einheit Allheit und die Allheit Einheit ist, und von dem ewigen Nichtseyn des Endlichen.

81. **Alle wahre Betrachtung, auch des Einzelnen, ist Intuition aktueller Unendlichkeit.**

82. Im Vorhergehenden haben wir die Idee Gottes in ihrer Einfachheit betrachtet, inwiefern sie absolute Identität des Subjektiven und Objektiven überhaupt ist. Jetzo kommt zu betrachten, wie sie dieses auf unendliche Weise, oder wie Gott Position von sich selbst nicht nur überhaupt, sondern auf unendliche Art ist.

83. **Gott ist die unendliche Position von sich selbst, heißt: Gott ist die unendliche Position von unendlichen Positionen ihrer selbst. Eine aktuelle Unendlichkeit lauterer Selbstbejahung ist begriffen in der schlechthin einfachen und untheilbaren Bejahung, damit Gott sich selbst bejahet.**

84. Diese Unendlichkeit kann man nur intellektuell anschauen und betrachten, aber nicht durch Denken erreichen oder entwickeln. Hast du einen Sinn für die aktuelle Unendlichkeit in den sinnlichen Dingen, für die Art z. B., wie das Licht in dem Licht selbst unendlich ist und in

der einfachen Klarheit Strahl aus Strahl unendlich hervorquillt, so hast du ein schwaches und entferntes Bild der Art, wie in der Position Gottes eine Unendlichkeit von Positionen begriffen ist, deren jede wieder eine gleiche Unendlichkeit begreift.

85. Die besondern, in der unendlichen Affirmation begriffenen Affirmationen gehen dieser nicht voran, noch ist diese die Zusammensetzung von jenen, sondern sie ist ihre absolute Einheit oder ihr Centrum, die Position aller und einer jeden auf gleiche Weise, wie das Licht nicht zusammengesetzt ist von Strahlen, sondern die unendliche und untheilbare Position von Strahlen ist.

86. Hinwiederum mag in der Einheit der unendlichen Position, damit Gott sich selbst bekräftigt, nichts begriffen oder affirmirt seyn, das nicht ihr gleich und, wenn gleich in ihr, die Position seiner selbst wäre.

87. Jede Position, als nur begriffen in Gott, ist dadurch unterschieden von Gott, daß dieser nothwendiger Weise ohne alle Relation ist, da er nichts außer (praeter) sich hat, mit dem er verglichen werden könnte, die Position aber im Verhältniß seyn kann, da sie anderes außer sich hat.

88. Aber jede Position ist als eine selbst unendliche in Gott, d. h. sie ist nicht vermöge eines Allgemein-Begriffs, oder durch das, was sie mit andern gemein hätte, sondern sie folgt unmittelbar aus Gott, als ein eignes All, das wieder eine Unendlichkeit von Positionen (84) begreift, als ob nichts außer ihr wäre, und diese göttliche Selbständigkeit jeder Position gilt nothwendig ins Unendliche.

89. Die Beziehung also, welche die Position auf andere Positionen hat (87), ist vor Gott und in Gott ewig als nichtig gesetzt, ist unerschaffen von Gott: wie die Schwere zwar den Körper schafft, seiner Realität nach, aber nicht den Schatten, den er auf andere wirft oder von andern empfängt (denn diesen kann sie nicht schaffen, weil er nichts ist), oder überhaupt diejenigen Eigenschaften, die er nur in Relation hat, und die für sie (für die Schwere) nichts sind.

90. Gleich ewig und ewig eins in Gott ist die untheilbare

Einheit (85) der Unendlichkeit von Positionen, die in ihm begriffen sind, und das unendliche für-sich-selbst-Seyn dieser Positionen (88), welches wir auch schlechthin die Unendlichkeit nennen wollen. Beides schließt sich wechselseitig ein. Denn das Unendliche ist unendlich und für sich selbst, nur inwiefern es in Gott als absoluter Einheit begriffen ist; abgesehen von dieser Einheit fiele es der bloßen Relation mit anderem anheim. Die Einheit aber ist wahre Einheit, wahre Affirmation ihrer selbst, nur insofern sie das ihr Gleiche bejahet, nämlich was Position von sich selbst und also auch für sich selbst ist.

91. Dasselbe, was von Gott wahr ist, daß er nämlich die Einheit und die Unendlichkeit der Positionen gleich ewig in sich trägt, läßt sich auch von dem All zeigen. Ein All vermag nicht zu seyn, was nur aus Theilen zusammenfließt, sondern, was an sich untheilbare Position ist, und, die Theile in sich begreifend, insofern der Idee nach ihnen vorangeht. Ein All vermag aber auch nicht zu seyn, was bloße Einheit ist, in der das Leben des Besondern unterdrückt ist, sondern nur das, darin mit der Einheit auch die unendliche Freiheit des besondern Lebens besteht.

92. Gott und All sind daher völlig gleiche Ideen, und Gott ist unmittelbar kraft seiner Idee die unendliche Position von sich selbst (von ihm Gleichen) zu seyn, absolutes All.

93. Hinwiederum ist das All nichts anderes denn die Affirmation, damit Gott sich selbst bejahet, in ihrer Einheit und aktuellen Unendlichkeit, und da Gott nicht ein von dieser Selbstbejahung verschiedenes Wesen, sondern eben durch sein Wesen die unendliche Bejahung seiner selbst ist, so ist das All nicht ein von Gott Verschiedenes, sondern selbst Gott.

94. So wenig Gott außer der unendlichen Position seiner selbst noch ein besonderes, von dieser verschiedenes Seyn hat, so wenig ist im All noch eine von den in ihm begriffenen Positionen verschiedene Existenz; sondern diese selbst sind das allein Reale im All.

95. Das All ist daher lautere Realität, unendliche Position von Positionen, die selbst wieder unendlich sind, ohne alle Negation.

96. Das Gottgleiche All ist nicht allein das ausgesprochene Wort Gottes, sondern selbst das sprechende, nicht das erschaffene, sondern das selbst schaffende und sich selbst offenbarende auf unendliche Weise.

97. Besonderes kann nichts in Gott seyn als das Gottgleiche (83), also (59) das Wesen, sofern es unmittelbar auch das Seyn und demnach die Position von sich selbst ist.

98. Das in Gott aufgelöste Wesen der Dinge, d. h. das Wesen des Besonderen, sofern es unmittelbar auch Seyn und demnach unendliche Position von sich selbst ist, haben die Alten Idea genannt.

99. Die Idea ist daher auf keine Weise zu denken als Allgemeinbegriff oder als Gattungswesen; denn jener ist der Begriff im Gegensatz mit dem Seyn, die Idee aber der Begriff als die unendliche Bejahung von Seyn; auch ist sie nicht außer dem Besondern, sondern selbst das Besondere, inwiefern es als eine ewige Wahrheit in Gott ist.

100. Die Idea kann daher auch beschrieben werden als die Vollkommenheit der Dinge; und die Dinge nach den Ideen betrachten, heißt die Dinge ihrer Position nach betrachten, wie sie in Gott an sich selbst sind, ohne Relation aufeinander.

101. Es sind keine Dinge, die da ausgingen von der göttlichen Selbstbejahung und nun wahrhaft als Dinge für sich wären und lebten, sondern die Dinge wahrhaft, d. h. in ihrem Wesen betrachtet, sind selbst nur Ausstrahlungen, oder in Leibnizens Bild zu reden, Fulgurationen der unendlichen Bejahung, die, wie sie nur in ihr und mit ihr seyn können, ebenso auch in sich selbst sind.

102. Denn gleichwie der Blitz ausgehet von der finstern Nacht und hervorbricht durch eigne Kraft, also auch die unendliche Selbstbejahung von Gott. Gott ist die gleich ewige Nacht und der gleich ewige Tag der Dinge, die ewige Einheit und die ewige Schöpfung ohne Handlung oder Bewegung, sondern als ein stetes ruhiges Wetterleuchten aus unendlicher Fülle.

103. Die Besonderheit jeder Position kann auf gedoppelte Weise betrachtet werden. Einmal, sofern sie nur das Begriffenseyn im All ausdrückt, welches als eine Verneinung erscheinen kann, nur inwiefern

nicht zugleich auf den Grund und das Wesen dieses Begriffenseyns reflektirt wird, welches die Gottgleichheit selbst ist (97); denn ist das Besondere nur wirklich aufgenommen in die unendliche Bejahung, so ist es auch ewig und als ein selbst Unendliches (88) aufgenommen, und in dieser Beziehung ist die Besonderheit keine Negation, sondern die Trefflichkeit der Idea, wodurch sie Unendlichkeit für sich, eine eigne Welt (Monas) ist. In diesem Sinn ist der Grad der Perfektion jedes Wesens gleich dem Grad seiner Besonderheit.

104. Das erste Verhältniß, des bloßen Begriffenseyns im verneinenden Sinne, bestimmt der besondern Position ihre Beziehung zu andern Positionen; nach dem andern aber hat sie bloß das unmittelbare Verhältniß zu Gott, und dieses ist ihr ewiges Leben.

105. Gleichwie aber in Gott selbst Unendliches stets aus Unendlichem hervorquillt: also ist auch jede in Gott begriffene Position selbst wieder ein All von Positionen (84), die einerseits ebenso nur in ihr und nach ihr seyn können (der Idee nach), wie die besondern Affirmationen nur in der Allaffirmation seyn können; andererseits aber ebenso für sich unendlich sind wie diese.

106. Auch die besondere Position, als wieder in sich begreifend eine Unendlichkeit von Positionen, ist das **Centrum** oder die absolute Einheit derselben.

107. Das bloße Seyn der Positionen in Bezug aufeinander, welches nicht durch Gott bejahet und keine positive Folge aus Gott ist (89), gebiert aber eben deßhalb, und wegen seiner Nichtigkeit vor Gott, auch ein bloß nichtiges Wesen und Seyn.

108. In Bezug auf Gott ist jede Position, es sey, daß sie selbst ein All von Positionen, oder in einem solchen begriffen sey (106), stets in eigenthümlicher Unendlichkeit, und ist nicht durch eine andere, sondern nur durch das Verhältniß zu dem gemeinsamen Centro. In der Beziehung auf andere aber (durch welche zugleich die Beziehung auf das Centrum für sie aufgehoben ist) bedarf die Position der andern, und hat ein abhängiges und bedürftiges Seyn.

109. Das Centrum oder die absolute Einheit ist das Bekräftigende

in jeder Position, das Affirmative in jedem Affirmirten. In der Beziehung der Positionen aufeinander aber, wodurch für sie zugleich die Beziehung auf das allgemeine, oder (was dasselbe ist) auf ihr besonderes Centrum (106) verloren geht, zerfallen sie nothwendig in sich selbst, indem sie von der jeder eingebornen Einheit sich ab- und der Einheit mit andern Positionen zuwenden, welche nur relativ, nicht wesentlich seyn kann.

110. Zwar kann durch die bloße Relation, da sie an sich nichtig ist, die Unendlichkeit und Einheit der Idea selbst nicht vernichtet werden, und ihr Wesen scheint durch in dem durch Relation Bestehenden, aber bloß als Gleichniß oder Abbild der wahren und urbildlichen Identität.

111. Das in der Relation Entstandene ist, inwiefern es bloß auf Relation beruht, auch ein bloßes Ens imaginarium, leeres Geschöpf ohne innere Einheit, ein Scheinbild (simulachrum), das ist und auch nicht ist, je nachdem es betrachtet wird.

112. Es ist, wie die Bilder sind, welche von zusammengelenkten oder auseinandergebrochenen Strahlen unter gewissen Verhältnissen hervorgebracht werden. Es ist nicht, weil es kein Unum per se, sondern ein bloßes Unum per accidens ist.

113. In Gott ist nur die Einheit als bestehend in jeder Position für sich, oder in der Unendlichkeit, und die Unendlichkeit als aufgelöst in der Einheit, keineswegs aber ist die zusammengeflossene Einheit, welche innerlich kraftlos und nur ein durch Relationen erzwungenes Band ist, wodurch die Positionen zusammengehalten werden.

114. Dieses Leben, welches die Dinge bloß in Relation haben, und inwiefern sie es nur durch diese haben, ist es, welches einen Anfang hat durch Entstehen und Geburt und ein Ende durch Auflösung oder Tod. Das Leben jedes Dinges in Gott ist eine ewige Wahrheit (99), das Zeitleben aber ist nur das Leben des Dinges, soweit es durch die bloßen Verhältnisse der Positionen untereinander möglich ist, d. h. es ist ein nichtiges Leben (89).

115. Jenes Bild, das nichts für sich und an sich ist (111), wird gleichwohl, in diesem Nichtsseyn für sich, Widerschein, sowohl der

Unendlichkeit (denn die Positionen sind in ihr nur verbunden, aber nicht eins) als der Einheit; und wie diese beiden in Gott und der Idea auf absolute Art eins sind, so in dem Ding endlicher Weise.

116. Die Idea ist der in dem Nichtseyn des Dinges für sich durchleuchtende Blitz, der es sichtbar und erscheinen macht.

117. Die Positionen in ihrer unendlichen Freiheit widerstreben dem unwesentlichen und bloß durch Relationen aufgelegten Band, da sie im Centro ein göttliches und unendliches haben. Die Einheit aber, welche widerscheint in der zerfallenen Unendlichkeit, widerstrebt dem für-sich-Seyn der Positionen. Das Produkt wird also ein zwischen Einheit und Unendlichkeit schwankendes, aus widerstrebenden Elementen gemischtes seyn.

118. Bekannt ist, wie der menschliche Verstand von jeher die Erklärung dieser wundersamen Mischung gesucht hat, nach welcher die concreten Dinge zwar eine Aehnlichkeit mit dem an sich selbst Gleichen haben, und sich bestreben ihm ähnlich zu seyn, ohne doch je ganz dazu zu gelangen. Gott aber ist nicht im Kampfe mit einer widerspenstigen, der Einheit feindseligen Materie außer ihm, selbst nicht, wenn dieser Stoff als das bloße Nichts (μὴ ὄν) bestimmt würde; denn das ist ewig undenkbar und kann nicht seyn, weil es nichts ist. Gott aber als das Allselige ist außer allem Widerstreit, vorzüglich aber dem, aus welchem allein das endliche Leben hervorgeht.

119. Die adäquate Betrachtungsweise der Dinge ist nur, entweder jede Wesenheit derselben in ihrer Absolutheit, als Centrum für sich, und demnach die Einheit als bestehend in der Unendlichkeit, oder, die urbildliche Identität, die Unendlichkeit in der Einheit, zu schauen. Die verworrene und inadäquate Ansicht aber ist, die Wesenheiten in der Relation aufeinander, also in der Mischung oder dem Zusammenfluß zu betrachten.

120. Jede Bestimmung also, die auf Relation, es sey einer Wesenheit auf die andere oder eines Dinges auf das andere, beruht, sowie die Betrachtung dieser Bestimmung, ist nur möglich in dem Abfall oder in dem Absehen von Gott, der die Wesenheiten als eins und dennoch jede für sich als eine eigne Welt schaut.

121. Die äußere oder erscheinende Natur enthält ein Gleichniß des Unterschiedes von dem an-sich-Seyn und dem bloß relativen Leben der Dinge. Die Schwere ist jedem Atom der Materie gleich unmittelbar gegenwärtig als das eingeborene Centrum, keiner gravitirt gegen den andern, sondern gegen die gemeinsame Einheit, welche die in allen gleiche ist. Erst indem die Wesenheiten der Materie anfangen gegeneinander zu gravitiren, rinnen sie zu dem dunkeln Körper zusammen, und werden als Dinge geboren, und der Verwandlung durcheinander fähig.

122. Deßgleichen ist kein Lichtstrahl dem andern im Wege, oder wirft einen Schatten auf ihn, auch borgt keiner von dem andern sein Licht, sondern jeder leuchtet in eigenthümlicher Klarheit; die Körper aber, die zusammengeflossenen Scheinbilder, werfen wechselseitig aufeinander ihren Schatten und schließen sich aus.

123. Der Punkt, auf den es zwischen uns, die wir das ewige Seyn der Dinge in Gott behaupten, und zwischen denen, welchen die Realität der Endlichkeit unwidersprechlich scheint, ankommt, ist also keineswegs, daß wir ihnen die Herkunft derselben aus Gott zu zeigen haben (da sie durch Gott nicht bejaht ist) (107), sondern, daß sie uns vorerst das eigentliche Daseyn einer solchen endlichen Welt beweisen sollen, als sie annehmen.

124. Zuvörderst sagen sie: alle Dinge sind wandelbar und werden unaufhörlich verwandelt, sie sind theilbar und werden getheilt, sie entstehen und vergehen. Wie sollten sie also der göttlichen Natur würdig seyn, die sich stets gleich, unwandelbar dieselbe ist! Aber die Dinge, welche entstehen und vergehen, sind auch nicht die wahren Dinge, und sie selbst sagen, daß die Substanz unvergänglich ist und nicht verwandelt werden kann, sondern nur das Accidens, d. h. eben die zufällige Einheit der Dinge als bloßer Scheinbilder (112).

125. Durch Geburt, Zeitleben und Tod trägt nach göttlicher Ordnung jedes Wesen dasjenige ab, was es der bloßen Endlichkeit, dem bloßen Begriffenseyn in Gott, schuldig ist. Es existirt in der Zeit nur mit so viel seiner selbst, als an ihm Relation ist, und auch nur

dieses, was in Gott ewig vernichtet ist (89), wird an ihm durch die Zeit vernichtet.

126. Keine Position kann als solche eine Veränderung oder Verwandlung erfahren, noch eben deßhalb untergehen. Sie ist nothwendig unwandelbar und unvergänglich. Es ist also im All kein Tod; nur dem relativen Seyn nach lösen sich die Dinge auf, nicht der Position (denn diese ist nothwendig einfach, auch indem sie wie die Position jedes Menschen die ganze Unendlichkeit begreift (106), auch nicht der urbildlichen Einheit nach, derjenigen, die sie in Gott haben, sondern einzig der abgeleiteten Einheit, welche ein bloßes, in der zerfallenen Unendlichkeit durch den Schein der Idea zusammengezogenes Bild und daher nothwendig vergänglich ist.

127. Jede Qualität der Natur ist eine unvertilgliche, ewige und nothwendige Position Gottes. Lasset zwei Qualitäten d und e durch die Relation, die sie auf sich haben, zusammenfließen, und ihr habt ein gemeinschaftliches Produkt d e; in Gott aber ist nicht dieses, sondern die absolute Einheit und die von ihr unzertrennliche Absolutheit jeder für sich (d und e); nur in dem Scheinbild ist die Mischung. Deßgleichen laßt diese Qualitäten sich trennen, so ist zwar das zusammengeflossene (d e) verwandelt, jede der beiden Positionen aber und ihre ursprüngliche Einheit ist unverwandelt.

128. Jedes Ding ist in jeder Vollkommenheit, jeder besondern Trefflichkeit, auch der seiner eigensten Individualität, ewig: ewig nicht nur der Einheit nach, die begriffen ist in der göttlichen Einheit, sondern auch der Unendlichkeit nach, aus welcher im relativen Leben der Leib formirt wird. Nur die Mischung, das zwischen Einheit und Auflösung ungewiß schwebende Scheinprodukt ist nicht ewig, weil sein Daseyn jederzeit nur auf dem Verhältniß der Wesenheiten zueinander und so zuletzt auf den sämmtlichen Relationen im All beruht.

129. Wie herrlich ist der Mensch; wie viele Vollkommenheiten laufen in ihm, wie in einem Brennpunkt, zusammen, so daß er alles Positive, das sonst gesondert existirt, in sich allein zu vereinigen scheint. Aber er als das Ganze, und wie er in Relationen erscheint, ist nur,

wie das Sonnenbild ist, wenn jene die dunkle Wolke im heitern Himmel wie aus Nichts schafft, und die durchsichtige Luft zu Wasser zusammenlaufen macht, um sich selbst in ihr wiederzustrahlen. Sein Daseyn ist gesetzt und dauert, nur solange die Verhältnisse der Positionen sich so gefügt haben, daß die Idea in ihnen widerleuchtet. Aber jene streben unaufhörlich nach der anfänglichen Freiheit; der Mensch vergeht, sobald jene Bedingungen vergehen, ohne daß deßhalb etwas im All verschwände, wie der Regenbogen verschwindet, obgleich alle Elemente seiner Erscheinung bestehen, wenn nur ihre bestimmte, wechselseitige Relation geändert ist. Die sinnliche, unter Relationen ringende Natur hat gethan, was sie vermochte, ein hinfälliges Bild geschaffen von dem, was ewig lebt, und dieselbe nimmt es zurück auf die gleiche Art, wie sie es hervorrief.

130. Jedem Theil der Materie, auch in seinem relativen Leben, ist doch die Idea eingeschaffen; daher er bestrebt ist, die ihm zukommende Gestalt anzunehmen, und die bloßen Relationen nichts darzustellen vermögen, das nicht einer Idea gemäß wäre und sein absolutes Prius in der ewigen Einheit hätte.

131. Die Zeit ist die Erscheinung der Einheit im Gegensatz der Unendlichkeit, die insofern in bloßer Relation zerfallen ist. In dem Werden und Vergehen der Dinge schaut das All sein eignes heiliges und unendliches Leben an. Es schafft die Dinge, weil es die besondern Wesenheiten setzt, deren imaginäre Einheit das Seyn des Dings ausmacht; und es vernichtet sie, weil es jede derselben in ihrer Freiheit setzt, nicht in Relation aufeinander.

132. Betrachtet ihr die Dinge nicht an sich, d. h. betrachtet ihr nicht entweder die Einheit in der Unendlichkeit ihrer Wesenheiten, oder (119) ihre Unendlichkeit in der absoluten Einheit, erkennt ihr vielmehr nur die relative Einheit im Produkt; so vermögt ihr diesem, welches ein bloßes Phänomen ist, keine Realität zu geben als in Beziehung: nicht durch die wahre Wiederauflösung in seine Elemente und dadurch in das All (denn hiermit würde es selbst verschwinden), sondern durch ein Verhältniß zu anderem, welches gleichfalls nicht an sich selbst, sondern

nur Phänomen ist, also auch nur hervortritt in Bezug auf ein ihm Gleiches, u. s. f. ins Endlose.

133. Dergestalt verwandelt die Imagination die aktuelle Unendlichkeit des All in die empirische, dergleichen die der Zeit und auch die des Raumes ist.

134. Nie vermag die Ursach eines Dinges es der Substanz oder dem Wesen nach zu schaffen; sie bestimmt an ihm allein das Nichtwesentliche und das, wodurch es ihr selbst vielmehr ungleich als gleich ist. Die erscheinende Realität aber, da die bloßen Relationen auch nicht einmal diese zu geben vermögen, gibt die durchblickende Idea. Denn das in den Relationen Lebende und einzig Positive ist nur diese: das Ding ist selbst die Idea, aber die bloß unter Relationen geborene, oder inwiefern sie auch ein Leben in Bezug auf andere, nicht nur auf Gott hat.

135. Da das Gesetz der Ursache und Wirkung selbst nur Wahrheit hat in Bezug auf das, was an sich ohne Wesenheit ist, so wird es damit von der Vernunft selbst als nichtig gesetzt.

136. Wodurch die Harmonie im Ganzen und im Einzelnen bestehe, und durch welche göttliche Fürsehung alles geleitet werde, haben wir schon angedeutet. Denn da die Relationen nur seyn können, inwiefern das ist, wovon sie es sind, das Wesentliche, und sie, als gar nichts an sich, auch überall nichts zu schaffen vermöchten, so mögen sie überhaupt nur schaffen, was in den Ideen vorher bestimmt ist, und sind insofern die Werkzeuge der Ewigkeit.

137. Keine Zahl oder Zeit vermag die verschiedenen Geburten zu erreichen, die in der Unendlichkeit durch die Beziehungen der Positionen aufeinander möglich sind. Welchermaßen aber ein solches, das alle Bestimmung durch Zahl und Zeit unendlich übertrifft, in absoluter Position, als schlechthin gegenwärtige Unendlichkeit, seyn könne, dieses zu begreifen kann nur denjenigen schwer fallen, welche ganz der Imagination hingegeben sind.

138. Diese mögen sich vorerst an Wahrheiten der Geometrie üben, ob sie würdig werden die Vernunftunendlichkeit der Philosophie zu

schauen, z. B. an dem bekannten Fall, den Spinoza nennt, eines Raumes, der zwischen zwei Kreisen von verschiedenen Mittelpunkten eingeschlossen ist, wo sie gleichfalls eine durch Zahl absolut unerreichbare Unendlichkeit von Veränderungen, die eine in demselben bewegte Materie erleiden müßte, dennoch als eine beschlossene gegenwärtige vor Augen sehen.

139. So ist in Gott ewig, zeitlos, gegenwärtig, was im Lauf der Ursachen und Wirkungen auch dem relativen Leben nach hervortritt; dessen Fülle aber keine Zeit, so wenig eine unendliche als eine endliche, erschöpfen mag. Wie das, was entsteht, für Gott nicht entsteht, so ist auch das, was in der Erscheinung vernichtet wird, in Gott schon vernichtet, und alles in ewiger Vollendung.

140. Die Zeit selbst, im größten wie im kleinsten Theil, ist erfüllt von der Ewigkeit, die in ihr selbst besteht, wie Scheinbilder, die in der sichtbaren Welt durch besondere Verhältnisse entstehen, die ewige Ordnung der Natur nicht verändern oder auf sie influiren können. Ohne diese stete Gegenwart der unendlichen Position als Allheit wäre das Verfließen auch nur eines Theiles der Zeit undenkbar, d. h. die Zeit selbst wäre undenkbar.

141. Der Anfang ist in dem All mit dem Ende zugleich, d. h. es ist überhaupt weder Anfang noch Ende. In Ansehung des All ist die endlose Dauer nicht vom Augenblick verschieden; es wäre gleich unendlich in diesem, wie in jener, d. h. es ist überhaupt nicht in der Zeit.

142. Keine Position als solche kann ausgedehnt seyn oder Theile haben. Auch dieß sind Bestimmungen desjenigen, dessen Daseyn überhaupt nur auf Relation beruht. Die Wesenheiten sind in dem Ding nicht Eins wie im Urbilde, sondern verbunden durch die Relation aufeinander, durch das also, was sie unter sich gemein haben. Aber eben auch nur in Bezug auf einen Allgemeinbegriff, der die Einheit aufhebt, welche die Wesenheiten in Gott haben, nämlich die mit der Freiheit bestehende, findet Theilung und Theilbarkeit statt.

143. Jedes erscheinende Ding ist das verworrene Phänomen einer

Unendlichkeit von Positionen, sofern sie in bloßer Relation sind, und in welcher eben daher die Einheit zwar widerscheint; aber nur vorübergehend und zeitlich. Die Einheit an sich aber ist das Bekräftigende der Unendlichkeit. Diese ohne jene (und sie ist ohne jene, soweit sie in Relation zerfällt) gibt daher die Erscheinung der Kraftlosigkeit, der reinen Durchdringlichkeit, mit Einem Wort, des Raumes.

144. Der Raum ist das Zeichen des steten Strebens der Dinge zur Auflösung und ihrer Elemente zur wechselseitigen Unabhängigkeit.

145. Alle Größebestimmung überhaupt beruht allein auf dem Gegensatz der Unendlichkeit und der Einheit. Dieß erhellt daraus, daß, wenn der Begriff der Größe angewendet wird auf das, was nur als Einheit Unendlichkeit und als Unendlichkeit Einheit ist, das ἕν jederzeit über dem πᾶν, das πᾶν über dem ἕν verloren geht. Die Imagination will das sinnliche Universum als Unendlichkeit, und es ist endlos ausgedehnt, aber die Einheit fehlt; sie will es als Einheit, hier ist es endlich ausgedehnt, und die Unendlichkeit ist verloren.

146. In der wahren Unendlichkeit ist aber das Größte nicht vom Kleinsten verschieden, d. h. es ist überhaupt keine Größe, welche jederzeit nur eine relative, d. h. nichtige Bestimmung ist.

147. Auch Vielheit ist nur Begriff eines Dinges in Relation mit sich selbst, oder mehrerer Dinge in Relation miteinander, d. h. sie ist nicht ohne Allgemeinbegriff, also ohne Aufhebung der wahren Einheit der Dinge, derjenigen, die sie in dem Urbild haben.

148. Die erscheinenden wirklichen Dinge mögen auch nicht als Modificationen oder Affektionen, es sey der unendlichen Substanz oder ihrer Attribute (der Einheit und Unendlichkeit), beschrieben werden.

149. Nicht der unendlichen Substanz. Denn als Dinge und ihrer Differenz von der Substanz nach sind sie bloß imaginäre Wesen, an denen nichts erkennbar bleibt, nach Hinwegnahme der Idee, als die Relation. Durch ein bloßes Ens rationis aber kann die unendliche Macht zu seyn so wenig begrenzt oder afficirt werden, als das Wesen durch den Schein, das Seyn durch das bloße Nichtseyn mag begrenzt werden.

150. Die Einheit wird nicht begrenzt in dem Ding, denn sie

scheint wider in der Unendlichkeit, aber durch ihr ewiges Seyn; sie wird nicht, sondern tritt nur hervor, indem die Relationen werden; aber indem sie sich selbst schaut in der Unendlichkeit, setzt sie das Ding nicht, eben weil sie sich selbst setzt, wie dem Auge, sieht es sich selbst im Reflex, eben darum das Reflektirende verschwindet, oder, noch bestimmter, wie das Licht in der Brechung eben darum nur sich selbst setzt, weil es das (durchsichtige) Medium nicht setzt.

151. Ebensowenig wird die Unendlichkeit modifieirt. Denn auch in der relativen Verbindung der Positionen selbst bleibt doch jene, als der ewige Grund der Realität jeder für sich, bestehen, und erhält die Dinge nur durch das ewig gleiche Setzen der Einheit in jeder Position und demnach jeder Position als einer selbständigen.

152. Das Phänomen der Dinge läßt sich beschreiben als beruhend auf einem Doppelbild. Das reine Compositum, oder die Relation für sich, wäre als ein bloßes Ens imaginationis ohne alle Realität, und könnte nicht gesehen werden ohne das Positive, das in ihm widerleuchtet. Mit dem Positiven der durchleuchtenden Idea verbunden erzeugt es aber ein Doppelbild; wir sehen die Position mit dem, was an sich nichts ist, dem bloßen Compositum, zugleich; also eine Mischung von Realität und Nichtrealität, ein wahres Scheinbild, das so wenig Wesentlichkeit hat als das Spectrum solare, dessen Daseyn auf einem ganz ähnlichen Verhältniß beruht.

153. In der Refraktion, deren symbolische Bedeutung die hohe Stelle bezeichnet, die sie unter den verschiedenen Phänomenen der Natur einnimmt, wird keineswegs das Licht gefärbt (auf welche Weise man dieß denke), auch nicht sein Gegensatz; sondern eben nur das Bild ist das gefärbte, welches entsteht, indem das, was allein an sich sichtbar ist (das Licht), und das, was für sich schlechthin unsichtbar ist (das Nicht-Licht oder Dunkel), als Eins gesehen wird. So ist in den Dingen keineswegs die Einheit oder die Unendlichkeit Gottes modificirt, sondern nur das Ding selbst ist modificirt, oder es ist ein auf bloßer Affektion, bloßem Verhältniß Beruhendes, d. h. nicht an sich, nur Phänomen.

154. Dasselbe, was von den Dingen, gilt auch von der erkennenden

Natur, inwiefern sie nur die verworrene Unendlichkeit schaut (32), die der Verstand sodann in Endlichkeiten verwandelt. Denn die Seele ist desselben Wesens wie der Leib, nämlich auch sie ist eine Position, die eine Unendlichkeit von Positionen begreift. Also auch die Seele, nicht in ihrem Centro gefaßt, sondern creatürlich, oder in der **Natura naturata**, ist zwar immer noch eine Unendlichkeit von Positionen, aber verworrene, in Relation zerfallende, so daß sie dem bloß relativen Seyn nach nicht minder ein lediglich transitives Wesen oder Phänomen ist, als die Dinge oder der Leib, welchen sie erkennt.

155. Der Grund des Verstandes in der Seele ist, daß, da sie selbst nur Realität hat in Relation, nicht an sich, sie auch alles andere nur in Relation, d. h. von Gott getrennt, zu begreifen und in der Zeit zu haben versucht, welches die völlige Abwendung oder der gänzliche Abfall (defectio) von Gott ist.

156. Man könnte, sagt Leibniz, in jeder Seele die ganze Schönheit des Universum lesen, könnte man alle ihre Falten entwickeln und auseinanderlegen; da aber jede selbst deutliche Perception der Seele eine Unendlichkeit von verworrenen Perceptionen in sich schließt, die das ganze Universum eingewickelt enthalten, so erkennt die Seele selbst die Dinge, von denen sie Perception hat, nur in dem Verhältniß, als sie dieselben in distinkte Ideen auflöst.

157. Jede Seele kennt das Unendliche, kennt alles, aber dunkel. Wenn du das Brausen eines Waldes im Sturme vernimmst, so hörst du das Geräusch jedes Blattes, aber vermischt mit dem Geräusch aller andern, ohne es zu unterscheiden. So ist das Rauschen und Wogen der Welt in unserer Seele.

158. Alles, was ist, ist durch die Bekräftigung des ewigen Wortes, und hat seine eigne Melodie in sich selbst und für sich; aber die Seele hört diese nur vermischt mit den andern, ohne Einheit; Gott aber vernimmt jede für sich, in ihrer besondern Weise; denn er ist die Quelle, wovon sie ausgehen; und er vernimmt alle in vollkommener Zusammenstimmung und Einklang, wovon unsere Musik in der Erfindung der Harmonie eine schwache Nachahmung versucht hat.

159. Auf die Frage, die der am Abgrund der Unendlichkeit schwindelnde Verstand aufwirft: **Warum ist nicht nichts, warum ist überhaupt etwas?** ist nicht das Etwas, sondern nur das All oder Gott die vollgültige Antwort. Das All ist dasjenige, dem es schlechthin unmöglich ist nicht zu seyn, wie das Nichts, dem es schlechthin unmöglich ist zu seyn. Dem Nichts (das ewig unmöglich, ewig Nichts ist) ist daher nur das All schlechthin entgegengesetzt. Keineswegs aber das Ding, sondern dieses nur beziehungsweise und zum Theil, denn es ist ihm nicht schlechthin unmöglich nicht zu seyn, sondern nur sofern es mit andern Dingen und im Verhältniß zu ihnen ist. Es ist daher nur Realität mit Nichtrealität gemischt und ein bloßes Mittelwesen.

160. Das All daher ansehen als die vollständige Zusammensetzung aller besondern existirenden Dinge, ist nicht weniger ungereimt, als die lautere, die unendliche Realität zusammengesetzt denken wollen aus der vollständigen Mischung von Realität und von Nichtrealität.

161. Die Frucht dieser Betrachtung ist die Einsicht, daß das Endliche ewig nicht wahrhaft zu seyn vermag, daß nur Unendliches ist, absolute, ewige Position von sich selbst, welche Gott ist und als Gott All.

e) Von den Unterschieden der Qualität im Universum.

162. Der Unterschied einer göttlichen Identität von einer bloß endlichen ist, daß in jener nicht Entgegengesetzte verbunden werden, die der Verbindung bedürfen, sondern solche, deren jedes für sich seyn könnte, und doch nicht ist ohne das andere.

163. Dieß ist das Geheimniß der ewigen Liebe, daß, was für sich absolut seyn möchte, dennoch es für keinen Raub achtet, es für sich zu seyn, sondern es nur in und mit den andern ist. Wäre nicht jedes ein Ganzes, sondern nur Theil des Ganzen, so wäre nicht Liebe: darum aber ist Liebe, weil jedes ein Ganzes ist, und dennoch nicht ist, und nicht seyn kann ohne das andere.

164. Gott ist als Einheit, als Unendlichkeit und als absolute

Identität beider nur ein und dasselbe untheilbare Wesen, als jedes ganz, und doch keines davon allein oder ohne das andere.

165. Ist die Unendlichkeit und ist die Einheit jede gleich absolut und für sich das Ganze, so kann auch die Identität beider nur das in beiden Gleiche, also nicht mehr seyn als jedes von ihnen insbesondere ist, wie die 1 als Produkt von sich selbst wieder nur 1 seyn kann.

166. Jene Art der Identität, die nur Verbindung ist, und die wir, zum Unterschiede der göttlichen (162), als bloße Indifferenz bezeichnen wollen, kann daher nicht in Gott, sondern nur in den abgeleiteten Dingen seyn.

167. Denn, wie Unendlichkeit und Einheit in absoluter Identität jede auch für sich absolut ist und nur Absolutes erzeugt: so gebiert dagegen ihr Einsseyn in bloßer Relation nothwendig ein endliches und auf Affektion beruhendes Seyn.

168. Die Unendlichkeit, in Relation auf die Einheit, d. h. nicht an sich selbst, betrachtet, kann als das Affirmirte derselben erscheinen, so wie die Einheit in gleicher Betrachtung als das Affirmative von jener. Aber das durch die Position Gottes Affirmirte ist (86) selbst ein Gottgleiches, also nicht ein bloß Affirmirtes, sondern Affirmation von sich selbst.

169. Zuvörderst ist also im All kein Unterschied eines an sich Objektiven und eines an sich Subjektiven, sondern was du als ein Objektives bestimmst, ist nur das unendliche für-sich-Seyn der in Gott begriffenen Positionen, oder: es ist die Einheit in der Unendlichkeit; deßgleichen, was du als das Subjektive bestimmst, ist nicht bloß Einheit im Gegensatz der Unendlichkeit, sondern Unendlichkeit als aufgelöst in der Einheit.

170. Die Einheit in der Unendlichkeit, oder die Einheit, inwiefern sie Centrum ist in jeder Position für sich, ist der Grund der Natur als der ewigen Geburt aller Dinge; die zeitliche Natur aber, oder die Natur der Erscheinung nach, ist nicht die reine Einheit in der Unendlichkeit, sondern die Einheit, inwiefern sie, zwar der Unendlichkeit eingeboren, nur durch Relationen hindurchleuchtet.

171. Die Einheit nämlich zeugt von Ewigkeit und auf ewige Weise in der Unendlichkeit Ebenbilder von sich selbst, die, gleich ihr, unendliche Positionen von Positionen sind; von dieser ewigen Einbildung der Einheit in die Unendlichkeit aber reißt sich die sichtbare Natur, als die bloß unter Relationen bestehende Erscheinung derselben, los.

172. Ist daher irgend ein Unterschied der Dinge in der Natur, so können sich diese, als ebenso viele Abdrücke des All, voneinander nur durch die verschiedenen Verhältnisse der Einheit und der Unendlichkeit unterscheiden, keineswegs aber durch wirklichen Gegensatz.

173. Die Unendlichkeit an den Dingen, in der Relation auf die Einheit, ist der Leib der Dinge, dessen wahres Seyn oder (170) ewige Geburt auf der Realität der besonderen Wesenheiten beruht, die in ihm zusammenfließen, und deren jede für sich unvertilglich und ewig ist (127).

174. Die Einheit dagegen, in Relation auf die Unendlichkeit, ist an den Dingen die Seele, welche also zwar an sich betrachtet gleich dem Centro, relativ aber auf das Ding, das verworrene Gegenbild ihrer Einheit, nur ein Geschöpf des Centri ist.

175. Aller Gegensatz von Seele und Leib beruht auf dem bloßen durch Relation erzeugten Schein: beide sind, in allen Dingen, nothwendig ein und dasselbe Wesen; denn es ist ein und dasselbe Wesen im All (Gott), welches Einheit und welches Unendlichkeit ist: Eins das Objektive und Eins das Subjektive (169), Eins der Mittelpunkt und Eins der Umkreis.

176. Nur durch das nothwendige Einsseyn von Leib und Seele ist jedes Ding ein Ganzes in Bezug auf sich selbst, und auf abgeleitete Weise, wie das All auf ursprüngliche Weise, dadurch, daß es die Einheit und die Unendlichkeit gleicher Weise in sich fasset.

177. Die Dinge sind ebenso unendlich-real als sie unendlich-ideal sind. Denn das Reale oder der Leib an ihnen ist die Einheit in der Unendlichkeit (173); das Ideale aber, oder die Seele ist die Unendlichkeit in der Einheit, oder es ist die Position jener Unendlichkeit.

178. Die lautere Einheit in der Unendlichkeit ist in der Natur als

Schwere. Denn die Schwere ist dasjenige, kraft dessen jede Position im All ein Centrum für sich ist.

179. Die Unendlichkeit in der Einheit dagegen scheint wider in der Natur durch das Licht, obgleich das, was insgemein so genannt wird, nur die an der einzelnen Stelle durchbrechende Erscheinung der Einheit ist, und diese ebenso lebt im Klang und in andern Erscheinungen.

180. Durch die Schwere offenbart sich Gott als das, was ganz Mittelpunkt ist auch in jedem Punkte des Umkreises. Durch das Licht aber als das, was ganz Umkreis ist auch im Mittelpunkt.

181. Die Schwere sieht das Herz der Dinge an, nicht aber ihre Besonderheit, denn sie setzt jede Wesenheit jedes Dings unmittelbar, distinkter Weise und als Centrum für sich (178), unangesehen des Confluxus.

182. Inwiefern die Schwere das Zusammengeflossene nicht erkennt, sondern nur das Relationslose, die lautere Unendlichkeit in jedem Ding, insofern kann sie als das Allgemeine der Dinge, als dasjenige bezeichnet werden, vermöge dessen kein besonderes Ding als solches wäre.

183. Da aber die Relation der Wesenheiten aufeinander als ein bloßes Ens rationis für sich nichts zu schaffen vermöchte, so muß die Position der in dem Ding zerfallenen Unendlichkeit, d. h. die Einheit oder das gleich ewig geborene Licht durchleuchten, damit die Dinge erscheinen. Das Licht ist insofern das Schaffende des Dings als solchen, oder dem eignen Leben nach.

184. Da das Ding, als Ganzes, nur seyn kann, inwiefern die Schwere jede der besondern Wesenheiten setzt, deren abgeleitete Einheit es selbst ist, so verhält es sich zu der Schwere als seinem Grunde, zu dem Licht aber, welches den Exponenten hergibt, oder den Begriff des gemeinsamen Lebens der Positionen in ihm, als zur Ursache seiner Wirklichkeit.

185. Nach dem Grundsatze aber, daß sich die Dinge voneinander durch die bloßen Verhältnisse der Einheit und der Unendlichkeit unterscheiden, sind nur folgende Verschiedenheiten denkbar. Entweder, daß sie — (nicht in Bezug auf sich selbst, denn dieß (177) ist undenkbar,

sondern verglichen mit andern) — mehr der Unendlichkeit angehören, oder, daß die Einheit in ihnen vorherrsche, oder, daß beide, Unendlichkeit und Einheit, in Gleichgewicht bestehen.

186. Die Unendlichkeit herrscht vor, und die Einheit ist in ihr versunken, inwiefern das besondere Leben der Dinge als abhängig erscheint von dem Leben in der Unendlichkeit, dem für-sich-Seyn der Positionen. Dieses ist das Leben der Dinge in der Schwere, welche jedes derselben auf die einfache Wurzel alles Daseyns, die Positionen in ihrer Geschiedenheit, reducirt; oder das Leben im Raum, welcher das Zeichen der wechselseitigen Unabhängigkeit der Positionen ist (144).

187. Dagegen ist die Zeit (131) die Einbildung der Identität in die Differenz, wodurch also die wechselseitige Unabhängigkeit der Positionen verloren geht. Das Vorherrschen der Einheit drückt sich also durch das Leben der Dinge in der Zeit aus, womit zugleich das Bestehen und das unabhängige Seyn im Raume (die Unendlichkeit) negirt ist.

188. Das vollkommene Gleichgewicht wird da seyn, wo die Einheit besteht, ohne daß das für-sich-Seyn der Positionen aufgehoben ist, und die Unendlichkeit besteht, ohne daß die Einheit negirt ist.

189. Es ist die Sache der ins Besondere eingehenden Betrachtung, zu beweisen, daß diese drei Stufen der Dinge wirklich ausgedrückt sind in der Natur: die erste durch die Materie, sofern die Besonderheit (das Werk der Einheit an ihr) ganz der Unendlichkeit untergeordnet ist; die zweite durch die Bewegung, sofern sie aus der Besonderheit der Dinge, aber — (da diese erst durch die Relationen der Wesenheiten aufeinander der Geburt, der Verwandlung und dem Untergang unterworfen werden) — mit Verlust ihres voneinander unabhängigen Lebens im Raume entspringt (den dynamischen Proceß); die dritte durch den Organismus, in welchem mit dem Leben in der Zeit zugleich das Leben im Raume und das Seyn jeder Position für sich unabhängig besteht.

190. Auf der ersten Stufe besteht zwar die aktuelle Unendlichkeit der Materie (177), aber sie besteht nur für die Schwere, nicht aber zugleich für die Einheit, d. h. sie besteht unerkennbar. Auf der zweiten Stufe ist zwar die Einheit, als das Affirmative der in dem Ding

begriffenen Unendlichkeit, gesetzt, dagegen ist die Unendlichkeit in ihrem für-sich-Seyn negirt. Auf der dritten Stufe aber besteht (obgleich immer auf endliche Weise) mit der Einheit zugleich und erkennbar die wahre aktuelle Unendlichkeit, die unendliche Theilbarkeit nicht nur, sondern wirkliche Getheiltheit der Materie, und umgekehrt.

191. Diese Stufenfolge können wir nun auch, in der bloß relativen Betrachtungsweise, als eine Folge von Potenzen ansehen. Denn die Unendlichkeit ist die unendliche Position oder Affirmation Gottes schlechthin betrachtet $= A^1$, die Einheit ist (168) die Affirmation dieser Affirmation $= A^2$, die Indifferenz beider endlich ist die Position jener beiden Positionen, wodurch sie selbst wieder als Eins gesetzt werden $= A^3$.

192. Da aber in allen Dingen Einheit, Unendlichkeit und eben deßhalb auch (166) die Indifferenz beider nothwendig sind (172), so sind auch alle Dinge, unangesehen ihrer Verschiedenheit in Bezug aufeinander, aus dem dreieinigen Wesen gebildet, dessen Typus sich im Größten wie im Kleinsten abdrückt. So ist in jedem Atom der Materie die Unendlichkeit von Positionen, die sich in Relation als reines Zerfallen, reine Durchdringlichkeit darstellt; aber in demselben ist auch die Einheit, welche die Unendlichkeit setzt in Bezug auf sich selbst, als eine Welt, in der sie sich anschaut; und eben daher ist in ihr auch die sinnliche Indifferenz der Einheit und der Unendlichkeit, welche das Abbild der wahren Substanz ist.

193. Diese Potenzen begründen keine Verschiedenheit weder in Gott noch unter den Dingen noch in dem Ding selbst, denn wie in der Vernunft mit dem Wissen selbst $= A^1$ unmittelbar auch das Wissen dieses Wissens $= A^2$, und ferner das Wissen der Einheit beider $= A^3$, gesetzt ist, und doch nur Ein wirkliches und untheilbares Wissen ist, so ist in Gott die unendliche Position, die Position dieser Position und die Position des Einsseyns beider nur eine und dieselbe unendliche Position.

194. Deßgleichen ist nicht allein im Ganzen der Dinge, sondern in jedem Ding die Einheit, die Unendlichkeit und die Indifferenz beider nur eine und dieselbe unzertrennliche Realität.

195. Nach der Vorstellung von Potenzen läßt sich die Abstufung der Dinge so darstellen. Die Dinge, inwiefern sie nur aus der Affirmation der ersten Potenz = A¹ folgen, sind, aber es ist nicht in ihnen selbst zugleich die Affirmation dieses Seyns; die Einheit ist nur in der Unendlichkeit und diese herrscht vor — Punkt des höchsten Uebergewichts der Bewußtlosigkeit oder der Objektivität für die Erscheinung. In dem Verhältniß als mit der Existenz in der Unendlichkeit = A¹ auch die Position dieser Existenz = A² an den Dingen selbst ausgedrückt ist, erscheinen sie individuell beseelt, und das innere oder subjektive Leben herrscht über das äußere oder das leibliche. Dadurch endlich, daß außer der Existenz = A¹ und der Position dieser Existenz = A² auch die Position des Einsseyns beider = A³ hervortritt, gelangt nicht nur jedes einzelne Ding, in seiner Art, sondern die Stufenfolge der Dinge selbst, zur Vollendung, nämlich zur Darstellung eines wahren Ebenbildes des All.

196. Aller Unterschied der Dinge der Art des Seyns nach läßt sich auf diesen Unterschied der Potenz zurückführen. Aber eben dieser Unterschied selbst wird nur gemacht in Relation eines Dings auf andere besondere Dinge, oder auf das Ganze der Dinge, nicht aber in Bezug auf das Ding selbst, welches, es sey nun, der Vergleichung nach, das Geringste oder Größte, jederzeit (192) gebildet ist aus demselben Wesen wie das Ganze und ihm gleich ist der Qualität nach.

197. In jedem organischen Wesen, ja in jedem, auch dem kleinsten Theil desselben, erkennst du die aktuelle Unendlichkeit und die Einheit jede für sich und dennoch als Eins. Aber jeder Atom der Materie ist eine ebenso unendliche Welt als das ganze Universum; im kleinsten Theil tönt das ewige Wort der göttlichen Bejahung wieder. Die Weise aber, wie er die Fülle des Ganzen in sich abbildet, gehört nicht mehr zum Wesen; sie ist bloß, inwiefern verglichen wird, und gehört zu dem Schatten, den die Dinge in der unendlichen Substanz aufeinander werfen.

198. Jeder Atom der Materie, sagt Leibniz, ist ähnlich einem

Garten voll Gewächse, oder einer Flüssigkeit, in der jeder Tropfen angefüllt ist von lebenden Wesen. Aber jeder Zweig eines jeden Gewächses in diesem Garten, und jeder Theil in jedem Tropfen dieser Flüssigkeit ist selbst wieder ein Garten, selbst wieder ein Meer von lebendigen Wesen.

199. Bezogen auf andere Dinge, oder auf das Ganze der Dinge ist in der Materie wohl ein Uebergewicht der Unendlichkeit (186), aber in Beziehung auf sich, oder an sich selbst betrachtet, ist in ihr vollkommenes Gleichgewicht; die Einheit ist in ihr selbst gleich der Unendlichkeit, das Subjektive dem Objektiven. Wenn also nur die Materie existirte, nichts außerdem, so würde sie nicht insbesondere als real erscheinen, sondern selbst als ein All von eingeborener Absolutheit. Die Forderung der Vernunft ist aber eben diese, jedes Ding an sich selbst zu betrachten, und als ob nichts außer ihm wäre.

200. Die Natur als Einheit in der Unendlichkeit ist für sich ein All und trägt in sich alle Potenzen der Dinge, ohne doch selbst eine davon insbesondere zu seyn. In ihr ist das absolute Prius einer jeden; in ihr ist die Einheit, die Unendlichkeit und die Identität beider, jede in gleicher Klarheit ungemischt und doch in ewiger Einheit, wie, um ein entferntes Beispiel zu geben, im unendlichen Raum Länge, Breite und Tiefe jedes für sich und doch zugleich in unzertrennlicher Einheit ist.

201. Nur sofern die Dinge als körperlich, d. h. als Affektionen der Einheit und der Unendlichkeit erscheinen, nur insofern erscheint auch das All der Dinge, die Natur selbst, als körperlich, an sich selbst aber ist sie affektionslose Substanz. Wir mögen freilich in den Weltkörper empirisch so tief eindringen, als wir wollen, so finden wir Erden, Metalle und andere ähnliche Dinge, aber diese, als solche, sind keineswegs das ewig bestehende Wesen, die Substanz, welche als das Apriori aller körperlichen Dinge nothwendig selbst nicht körperlich ist.

202. Kraft derselben Betrachtungsweise, durch welche die unendliche Natur körperlich (als Weltkörper) erscheint, geschieht es, daß wir der in Relation betrachteten (von der Unendlichkeit abstrahirten) Idea

ein anderes entgegensetzen, das wieder nur ein Relatives (Centralkörper) ist, nicht die absolute Einheit, u. s. f. ins Endlose. Es ist also bloße Folge der verworrenen Betrachtungsart, wodurch sich das Weltall für uns in ein System von Körpern verwandelt, wahrhaft aber ist es der unendliche und unsterbliche Gott, der in dem Weltsystem lebt, und der nicht Körper, nicht Materie ist, sondern allgemeine affektionslose Substanz.

203. Dieser Gott, in dem das Wesen aller Dinge ist, der aber selbst in ungetrübter Einheit besteht, setzt aber außer und über den besondern Dingen noch das potenzlose Bild seiner potenzlosen Identität.

204. Wo nämlich alle Qualitäten der Natur zusammentreffen, die Peripherie (wie im Weltkörper) gleich wird dem Centro, und die Einheit mit der Unendlichkeit nicht nur zugleich, sondern in absoluter Gleichheit besteht: da verschwindet alle Potenz, und das Göttliche selbst tritt hervor und leuchtet durch in der qualitäts- und dimensionslosen Vernunft, welche das auf der Schöpfung ruhende Antlitz Gottes ist.

205. In der Vernunft geht alle Objektivität unter, aber eben daher auch alle Subjektivität; nur lautere Position, gleich unendlich in der Einheit wie in der Fülle des Seyns, lebt und erkennt sich selbst in ihr.

206. Schon in der ersten Idee ist enthalten die Idee eines Seyns, das auf unendliche Weise das Erkennen (61), und eines Erkennens, das auf unendliche Weise das Seyn einschließt. Diese Einheit geht durch alle Formen der Natur hindurch. Sie ist keine Einheit der Verbindung, sondern dasselbe, was in gewisser Beziehung ein Seyn ist, ist an sich selbst auch ein Schaffen oder Position; dasselbe also, welches real, ist auch ideal.

207. Die Schwere ist das Anschauen der Natur. Das, wodurch die Extension der Dinge im Raum bestimmt ist, ist, als Form des Seyns, auch Form der Perception, nämlich Selbstbewußtseyn; die Qualität der Dinge ist ein Empfinden der Natur in den Dingen.

208. Die erste Potenz der Dinge ist die der Reflexion der Natur, wodurch sie sich selbst als Einheit in der Unendlichkeit reflektirt; die

andere ist die der Subsumtion, in der sie das Affirmirte oder Unendliche der ersten wieder auflöst in die Einheit; die dritte Potenz ist die der Einbildungskraft der Natur, die in den Thieren noch träumt, im Stein schlief, und im Menschen erwacht. Das Weltsystem ist das Göttliche oder die Vernunft der Natur, das Potenzlose alles in sich Auflösende.

209. Wie nun keine Welt ist, die an sich real wäre, so nothwendig auch keine, die an sich ideal, da sie es nur im Gegensatz seyn könnte. Sondern alles ist dasselbe dem Wesen nach, nämlich unendliche Affirmation Gottes. Dasselbe, was du dort als Erde zerfallen, als Krystall anschießen, als Metall sprossen, oder als Pflanze und Thier sich ausbreiten siehst in lebende Glieder, dasselbe regt sich auch hier in eigenthümlicher Bildung, nur als Position auch erscheinend, da es dort unter dem Siegel des Seyns beschlossen schien.

210. Ist in der Natur, nicht an sich betrachtet, sondern nur in Beziehung, ein relatives Plus der Unendlichkeit oder der Existenz, so daß sie nur durch drei Potenzen zur Vollendung in einem besondern Wesen, nämlich zur Gleichheit der Existenz ($= A^1$) und der Position dieser Existenz ($= A^2$), also zu A^3 gelangt, so wird dagegen in der idealen Welt ein gleiches, aber auch nur relatives, Plus der Affirmation hervortreten.

211. Die Natur, welche mit dem höchsten Fleiß und Kunst sich bemüht Gewächse göttlicher Art zu schaffen, strebt durch alle Formen so viel möglich die wesentliche Einheit mit der zufälligen (109) eins zu machen. Allein die zufällige Einheit, obgleich in der Blüthe der Natur (204) an sich und dem Wesen nach der ganzen Unendlichkeit gleich und aus allen Qualitäten der Natur gebildet (205), ist doch der Zufälligkeit halber und jene Qualitäten nur unter dem eitlen Band von Relationen vereinigend, zur wesentlichen Einheit im Verhältniß des Dings oder der Endlichkeit. Die Seele dagegen dieser vollkommensten Organisation ist nicht nur im Centro begriffen, wie alle Einheiten der Dinge, so viel ihrer die Natur streben mag zu schaffen, sondern selbst das Centrum; nicht bloß die Idea, sondern die durchleuchtende Einheit aller Ideen.

212. Wie also die Natur nur dadurch ihre Vollendung erreicht, daß die Einheit ganz sich erkennt in der Unendlichkeit (A=A) und ihr gleich wird, so die ideale Welt nur dadurch, daß die Unendlichkeit, der Fesseln der zufälligen Einheit wieder entbunden, in gleicher Klarheit mit der Einheit bestehe: welches auf verschiedene Weise trachten zu vollbringen die Wissenschaft, die Religion und die Kunst, am meisten aber die göttliche, alles auflösende Philosophie und der in unendlicher Freiheit und Einheit zugleich lebende harmonische Staat.

213. Tiefer einzudringen in die Verhältnisse der idealen Welt ist jetzt nicht unsers Amtes [1], sondern nur klar zu beweisen (wie wir denn bewiesen haben), daß nur Ein Universum ist, ein durchaus sich selbst gleiches, eingebornes, gleicher Einheit und gleicher Unendlichkeit, auf welche als das in allem Gleiche, Unwandelbare und stets Bestehende zurückkommen alle Geburten, welche in dem Universum sind und aus ihm hervorgehen.

214. Haben wir also zuvor alle Unterschiede der Existenz als nichtig erkannt an sich selbst, so mögen wir jetzt auch alle Qualitätsunterschiede als aufgelöst schauen im Absoluten. [2]

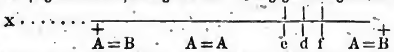
[1] Zur Uebersicht wollen wir das Ganze in folgendem allgemeinen Schema darstellen, jedoch vor Mißbrauch warnen, die den Geist nicht haben es zu beleben.

Gott

Das All

relativ-reales All		relativ-ideales All
Schwere (A^1), Materie		Wahrheit; Wissenschaft
Licht (A^2), Bewegung		Güte, Religion
Leben (A^3), Organismus		Schönheit, Kunst
Das Weltsystem	Vernunft	die Geschichte
Der Mensch	Philosophie	der Staat.

[2] Die Nichtigkeit des Unterschiedes anschaulich zu machen, haben wir uns auch sonst der folgenden Darstellung bedient. In gegenwärtiger Linie



stellte der Punkt A=A die absolute Identität der Unendlichkeit und der Einheit dar: nach beiden Richtungen von diesem Punkt aus sey zwar dieselbe Identität, aber nach der einen mit einem relativ auf die ganze Linie stattfindenden Ueber-

215. Das Absolute selbst aber oder Gott ist das schlechthin Potenzlose, nicht die Potenz, auch nicht die höchste oder unendlichmal höhere

gewicht der Unendlichkeit $= (\overset{+}{A} = B)$, nach der andern mit einem gleichen Uebergewicht der Einheit $= (A = \overset{+}{B})$ gesetzt: so ergeben sich folgende Bemerkungen.

1) In jedem Punkt dieser Linie ist durchaus das Gleiche. Das Plus in $(A = \overset{+}{B})$ bezeichnet nicht ein Ueberwiegen des B relativ auf $(A = \overset{+}{B})$ selbst, sonst wäre keine Identität; relativ auf sich selbst oder in sich selbst ist dieser Punkt vielmehr vollkommene Gleichheit beider; nur relativ auf andere Punkte findet ein Uebergewicht der Unendlichkeit statt, welches aber vom ganzen $(A = \overset{+}{B})$ gilt. Dasselbe gilt von $(\overset{+}{A} = B)$. Daß nun aber auch dieses Plus oder Minus jedes Punkts das Wesen desselben nicht bestimme, ist daraus klar, daß, wenn die Linie nach der Richtung von x fortgesetzt würde, der nämliche Punkt $(\overset{+}{A} = B)$, welcher zuvor ein relatives Plus von A bezeichnete, in Bezug auf x jetzt ein relatives Minus desselben darstellen würde. Das Positive jedes Punkts ist also immer nur, daß $A = A$ ist, daß aber diese Identität selbst mit einem Plus der Objektivität oder Subjektivität gesetzt ist, hat keinen Bezug auf das innre Wesen desselben, sondern bezeichnet nur seine Beziehung.

2) Was von der ganzen Linie gilt, gilt auch von jedem einzelnen Theil ins Unendliche.

3) Das Theilbare in der Linie ist also keineswegs das $A = A$ selbst, (das An sich, das Wesen), sondern dasjenige, was erst gesetzt wird durch die Relation der Punkte auseinander.

4) Die beiden äußersten Punkte heißen Pole, der Punkt $(\overset{+}{A} = B)$ der positive, der entgegengesetzte der negative, der Punkt $A = A$ Indifferenzpunkt: so ist jeder Punkt der Linie Indifferenzpunkt, Pol und positiver oder negativer Pol, je nachdem er bezogen wird; z. B. der Punkt d ist, relativ auf e und f zugleich, Indifferenzpunkt, mit f allein verglichen positiver, mit e und den nach derselben Richtung liegenden Punkten allein verglichen negativer Pol. Genau gesprochen ist er also weder positiver noch negativer Pol noch selbst Indifferenzpunkt: keine dieser Bestimmungen ist eine Bestimmung des Punkts, wie er an sich selbst ist.

(Der Punkt d stelle irgend einen Körper der Natur, z. B. den Magnet, vor: dieser ist relativ auf das Licht objektiv; es ist in ihm ein Plus von Seyn; relativ auf einen andern Körper ist er perceptiv; denn er hat eine Perception, z. B. des Eisens, außer sich. Der Organismus ist relativ auf Licht und Materie Indifferenzpunkt; relativ auf das Wissen gehört er selbst wieder dem Uebergewicht der Unendlichkeit an und ist objektiv; eigentlich ist er also weder das eine noch das andere an sich).

von irgend etwas, das ist, sondern alles in allem, das durchaus und in jeder Rücksicht Bestimmungslose.[1]

Wie sich die absolute Position der angegebenen Linie, die ich keineswegs als eigentliches Schema der Philosophie oder des Universums selbst (denn dieses geht nothwendig und ewig in sich selbst zurück), sondern nur als analoges Beispiel betrachtete, zu der Linie selbst verhält, so verhält sich Gott zu dem All der Dinge. Wie nämlich in der Idee einer solchen Linie kein Punkt als dieser, z. B. als positiver oder negativer, an sich gesetzt ist, indem diese Bestimmung erst dann entsteht, wenn der Punkt abstrahirt vom Ganzen und nicht in Beziehung auf die Position, sondern auf andere Punkte betrachtet wird; wie also seine Differenz erst sich findet, nachdem das Ganze gegeben ist: so ist auch durch die unendliche Affirmation Gottes kein Ding als dieses besondere der Art nach, es ist nur als absolute Identität gesetzt, und seine Relation findet sich erst in dem Ganzen und mit dieser seine Qualität in Bezug auf andere.

[1] Der Punkt, an welchen sich der ganze Mißverstand der Philosophie anknüpft, den ich noch immer und nur noch deutlicher als zuvor in der Tendenz der neuesten Werke von Eschenmayer und mehreren seiner Nachfolger erkennen muß, ist gerade der eben angegebene. Eschenmayer begriff das Absolute der Philosophie als Potenz: anstatt nun an die Stelle dieses (mißverstandenen) Absoluten das wahre, nämlich das potenzlose, zu setzen, suchte er es wieder in einer Potenz, nur in einer unendlichmal höheren, als die Philosophie erreichen könne, welches gleich widersprechend ist von Seiten der Idee des Absoluten und von Seiten des Begriffs der Potenz betrachtet. Solange das Absolute überhaupt durch Potenz, gleichviel welche, bestimmt wird, so lange wird es noch in der Sphäre der Relativität, nicht der der absoluten Freiheit betrachtet. Außer dem Absoluten aber ist nichts, zu dem es sich als Potenz verhalten könnte; es ist das, zu dem alles Seyn gehört; das aber selbst zu keinem andern gehört und nichts anderem gleich oder ungleich ist. Keine Potenz kann die absolute, die höchste seyn. Daher auch Eschenmayer über der Potenz des Seligen wieder eine unendlichmal höhere suchen und so nach der Weise der bisherigen Reflexionsphilosophie nur eine endlose Annäherung zum Absoluten (d. h. eine unendliche Negation wahrer Erkenntniß des Absoluten) der Philosophie zum Ersatz anbieten kann.

In der Schrift: Uebergang der Philosophie zur Nichtphilosophie, ist es deutlich, daß der Verfasser die drei Potenzen des Endlichen, Unendlichen und Ewigen als außereinander befindliche, wie Sprossen an einer Leiter, denkt und die höchste derselben, das Ewige $= A^3$, für das ausschließlich Absolute ansieht. Die Behauptung wär aber diese: daß das Endliche, Unendliche und Ewige (nach dem Sinn, welchen wir in früheren Darstellungen mit diesen Worten verbanden) gleicherweise absolut sind und im Absoluten als Eins liegen. Wäre allein das Ewige $(= A^3)$, so wäre, da dieses die Indifferenz ist, eben damit weder das Endliche noch das Unendliche gesetzt; es wäre nur Indifferenz gesetzt, allein in

216. Alle Potenzen sind sich untereinander gleich in Ansehung des Absoluten, d. h. keine folgt aus der andern, sondern jede folgt auf die gleiche Weise aus der absoluten Identität. Die Formen sind in der Allheit nicht nacheinander, und entspringen nicht auseinander; sondern, darum ist Allheit, weil absolute Identität, d. h. weil alles was ist in gleichem absoluten Leben lebt.

217. Der Grad der Realität eines Dings (worunter hier nicht die relative, sondern die Substantialität verstanden wird), das Mehr oder Weniger des Positiven also, das ein Ding in sich schließt, steht im Verhältniß seiner Annäherung zur absoluten Identität, zur Fülle der unendlichen Affirmation.

218. Dem Erscheinungsleben nach gleich endlich und gleicherweise nur unter Relationen geboren, unterscheiden sich also die Dinge durch Grade der Realität; wie in der Zahl 3, obschon sie endlich ist gleich 1, dennoch ein größerer Gehalt ist denn in dieser. So ist z. B. an dem, was nur aus der Affirmation der ersten Potenz (195) folgt, und insoweit es nur kraft derselben existirt, auch nur die Existenz erkennbar als eine solche, die nicht aus ihm selbst folgt, d. h. ein solches erscheint am meisten endlich. Ein höherer Grad von Realität ist in dem, an welchem sich A^2 darstellt; denn es begreift auch für die bloß relative Betrachtungsweise außer der Existenz noch die Position der Existenz und des Einsseyns beider. Den höchsten Grad von Realität aber hat, was Bild selbst der Substanz ist, sofern sie nicht im besondern Ding, sondern im All der Dinge lebt. Ein solches ist nur Eines, der Mensch.

219. Aber diese größern und geringern Grade der Realität schließen

dem Absoluten ist die Differenz (in diesem Betracht) ebenso absolut als die Indifferenz, die Einheit und die Entgegensetzung sind selbst wieder eins. Die Differenz ist reel, denn das Endliche wie das Unendliche, jedes dieser Attribute Gottes, ist selbst göttlich und von eigner Selbständigkeit. Die Einheit ferner beider ist keine endliche, in der nur vernichtbare Gegensätze begriffen sind, sondern eine göttliche nach der Erklärung, die wir schon (162) gegeben haben. — Ein anderer Schriftsteller weist mich aus der indischen und christlichen Dreieinigkeitslehre zurecht und belehrt mich, daß die Indifferenz, das Ewige ($=A^3$) nicht das ganze Absolute, d. h. daß der Vater nicht allein Gott sey!

doch keine **Privation** ein in Ansehung der letzteren, als bloß beziehungsweise auf unsern discursiven (Allgemeinbegriffe bildenden und das Besondere damit vergleichenden) Verstand. Beraubung findet nur da statt, wo einem Ding genommen ist, was zu seinem Begriff gehört. Aber nach der absoluten Identität, die im All zwischen dem Begriff und der Existenz ist, kann zum Begriff eines Dings, sofern er enthalten ist im Begriff des All, nichts gehören, das nicht auch durch die Existenz des Dings ausgedrückt wäre. Seine wahre Vollkommenheit, bloß relativ auf sich selbst, d. h. wahrhaft betrachtet, besteht also gerade darin, das zu seyn, was es ist. So ist es für den Kreis keine Beraubung, daß er nicht viereckicht, oder für das Viereck, daß es nicht rund ist, sondern eben in dem Rund- und in dem Viereckicht-seyn besteht die Perfektion beider.

220. Gott, heißt es in einer alten Schrift, hat den Menschen aufrichtig geschaffen, aber sie suchen viel Künste. So ist auch jedes Ding aufrichtig in seiner Art, keines nach einem Allgemeinbegriff geschaffen, keines einem andern wahrhaft vergleichbar (der eigentliche Sinn des Principii indiscernibilium), sondern eine eigne Welt.

221. Kannst du (so redete ich schon einmal) die Formen der Natur auf Linien bringen, und erinnert nicht jede deinen reflektirenden und vergleichenden Verstand an ihre Absolutheit? Kannst du dem Stein gebieten, sich in den Punkt zu stellen, wo er in deiner Verstandesordnung liegt, oder der Pflanze, da zu blühen, wo du sie hinreihest, oder überhaupt den Wesen, sich zu sondern, wie du sie sonderst, und liegt nicht vielmehr alles in einer göttlichen Verwirrung vor dir? Drängt sich nicht alles in eins und lebt friedlich zusammen, jedes freudig in seiner Art, was in deiner Trennung sich himmelweit flieht? Das macht, daß jedes für sich ein Ganzes und eben dadurch mit allem andern eins ist.[1]

222. Ja das Einzelnste selbst ist, durch seine Existenz, gerade weil es dieß ist, der unmittelbarste Widerschein Gottes und der Totalität, weil es am wenigsten aus sich selbst seyn kann, und sein Leben am meisten am Leben des All hängt.

[1] Neue Zeitschrift für speculat. Physik, 2tes Heft, S. 16 [Bd. IV, S. 400].

223. Die Mannichfaltigkeit der Schöpfung, hauptsächlich wie sie sich im Menschengeschlecht geoffenbart hat, unter eine Formel zwingen zu wollen, ist der größtmögliche Wahn, aus dem statt der Heiterkeit und Ruhe der Betrachtung nur Unlust und eitle Mühe, wie bei unsern eingebildeten Welterziehern und Weltverbesserern entsteht, oder in verwirrter Verstandesphilosophie die Anklage des Schöpfers, dessen unendliche Fülle sich in allen Graden der Perfektion, ohne Einschränkung in irgend einem, dargestellt hat, weil in jedem für sich die Unendlichkeit ist.

224. Nichts, überall nichts, ist daher an sich unvollkommen, sondern alles, was ist, gehört, inwiefern es ist, zum Seyn der unendlichen Substanz, zu deren Natur es allein gehört, daß sie sey. Dieß ist die Heiligkeit aller Dinge. Das Kleinste ist heilig wie das Größte sowohl durch die innre Unendlichkeit, als dadurch, daß es seinem ewigen Grund und Seyn im All nach nicht vernichtet werden könnte, ohne daß das unendliche Ganze selbst vernichtet würde.

Allgemeine Anmerkung

die Lehre vom Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen betreffend.

In den vorhergehenden Sätzen glauben wir den Hauptinhalt der allgemeinen Vernunftwissenschaft oder der Lehre vom All begriffen zu haben.

Wichtiger kann wohl keine Untersuchung gedacht werden als die über das Verhältniß der endlichen Existenz zum Unendlichen oder zu Gott. Gibt es auf diese Frage keine durchaus klare und bestimmte Antwort in der Vernunft, so ist das Philosophiren selbst eitel, die Vernunfterkenntniß durchaus unbefriedigend und unbefriedigt.

Die Vernunftansicht jenes Verhältnisses, wie wir sie im Vorhergehenden entwickelt haben, kommt, wie leicht zu sehen ist, auf folgende Wahrheiten zurück.

Gott, als sich selbst bejahend, bejaht in allen Wesenheiten des All, und in jeder derselben insbesondere, nur das Relationslose und Ewige.

Die Endlichkeit besteht nur in den Relationen der Wesenheiten aufeinander, die Gott ihnen nicht geben, nicht positiv in ihnen bejahen, aber auch nicht nehmen (wenn schon als nichtig in Bezug auf sich selbst setzen) kann. Nicht nehmen, weil er sie sonst zu einem reinen absoluten All machen müßte, wie er selbst ist.

Die Endlichkeit ist daher von Ewigkeit mit und bei dem Unendlichen, nämlich mit den Wesenheiten des All, ohne wahren Ursprung (da sie kein eigentliches Seyn ist) und ohne positive Folge aus Gott; sondern wie der Schatten mit dem Körper zugleich ist, ohne doch etwas Wesentliches zu seyn.

Das Leben, welches die Wesenheiten des All relativ aufeinander haben, ist entgegengesetzt ihrem Leben in Gott, worin jede als eine freie, selbst unendliche ist; es ist insofern ihr von Gott abgefallenes und abgetrenntes Leben.

Nur in diesem von Gott abstrahirten Daseyn der Dinge ist eine Zeit; bezogen auf Gott aber sind die Wesenheiten der Dinge an sich selbst ewig, und mit diesen sind auch die unendlichen möglichen Relationen derselben aufeinander zumal, gleichfalls zeitlos, gesetzt.

(Zum Beispiel: dein wirkliches oder gegenwärtiges Leben als Mensch ist allerdings nur dein Leben in und unter Relationen, und insofern bloß die Erscheinung deines wahren und ewigen Lebens. Aber nicht nur ist dein Wesen oder deine Idea und zwar als deine (weil Gott nicht so arm ist, daß er nach Allgemeinbegriffen schaffte) eine ewige Wahrheit in Gott, sondern auch die Relation selbst, durch welche du wirklich bist, ist (obgleich nichts an sich, nichts Positives, weil sie nur Relation ist, doch) mit der Wesenheit zugleich, also auf ewige Weise, zeitlos in Gott.

Das Endliche kann nicht getrennt von dem Unendlichen seyn, weil es an sich nichts seyn würde, da es nur auf Relationen beruht, diese aber nichts seyn könnten ohne das, wovon sie es sind.

Wird das Endliche abstrahirt gedacht vom Unendlichen, so verlangt es seinen eignen Ursprung und wirkliches Daseyn, und die bloße Relation selbst muß dann zu etwas Realem und Wirklichem gemacht werden.

Dagegen als gleich ewig mit dem Unendlichen gesetzt, ist die Endlichkeit, eben deßhalb, auch als nichtig gesetzt. —

Wie alle wahre Philosophie jederzeit über diese Punkte in Uebereinstimmung war, so dagegen alle falschen Ansichten darin, daß sie das Endliche von dem Unendlichen trennten, und daß sie ihm eben deßhalb, da es an sich bloß Relation ist, also nicht von sich selbst seyn kann, sondern nur inwiefern das Unendliche ist, einen, von diesem unabhängigen Ursprung geben mußten.

Mit Uebergehung jener durchaus vernunftlosen Vorstellungsarten, welche einen Anfang des Endlichen in der Zeit, oder auch eine Dauer desselben von endloser Zeit (denn beide Vorstellungsarten sind sich ganz gleich) annehmen, wollen wir von den ältern Ueberlieferungen nur die Emanationslehre erwähnen.

Wir haben zwar dieser auch sonst schon vor andern Vorstellungsarten den Vorzug eingeräumt, daß Gott in derselben wenigstens als ruhiger Grund der Dinge angenommen werden kann, und die Thätigkeit oder Handlung vielmehr in das Emanirende als in das, woraus es emanirt, gelegt wird. „Das Ueberfließende, sagt sie, fließt über nicht kraft einer Wirkung desjenigen, aus dem es überfließt, sondern durch seine eigne Schwere. Es reißt sich los und wird nicht abgestoßen. Dasjenige, aus welchem es überfließt, wird dadurch relativ auf sich selbst in seiner Fülle nicht vermindert, die unendliche Realität aber kann durch ihr Ueberfließen in die Welt, weil sie unendlich ist, überall nicht vermindert werden.“

Allein mit den übrigen falschen Ansichten hat auch diese die Betrachtung des Endlichen in der Trennung vom Unendlichen gemein. Gott ist ihr nicht ein in sich selbst geschlossenes, alle Relationen in sich aufhebendes und durch seine Ewigkeit auslöschendes All, sondern ein durch successive Generationen sich propagirendes Urwesen, das in den äußersten Ausflüssen sich in die Privation der Vollkommenheit, die Materie verliert.

Das Wesen der Endlichkeit ist, schlechterdings nicht aus sich selbst und an sich selbst seyn zu können (weil es eine Relation ist). Wird

daher das Endliche überhaupt getrennt betrachtet von dem, an dem und mit welchem es allein seyn kann, so ist es gewissermaßen richtiger, auch alle Stetigkeit zwischen ihm und zwischen dem Unendlichen aufzuheben, welche in der Emanationslehre wenigstens noch gesucht wird.

Ist die Endlichkeit nicht bloße Relation (die einzige Art, wie sie mit dem Wesen oder dem Unendlichen zugleich seyn kann), so muß sie dann vollends hypostasirt werden in einem eignen Wesen, einer Materie, die von Gott nicht erschaffen, die aber doch auch nicht geworden seyn kann, da sie allem Werden zu Grunde liegt; welche ferner, als der Einheit Gottes entgegengesetzt, ihrer Natur nach Nicht-identität und der Regelmäßigkeit und Harmonie widerstrebend ist.

Nach der gewöhnlichen Darstellung dieser Ansicht verhält sich Gott nur als der Architekt der Welt. Allein die Regel, der Begriff eines Dings ist ihm nicht bloß äußerlich aufgedrückt, sondern innerlich eingeboren und mit dem Stoff in ihm gänzlich verschmolzen.

Indeß möchte behauptet werden können, daß bei den meisten der Alten diese Vorstellung einen ganz andern und tiefern Sinn hat, als man in der bisherigen Auslegung geahndet.

Was sie von einer unerschaffenen Materie (materia increata) sagen, möchte nämlich wohl nicht eine von Gott unabhängige, w i r k l i c h e x i s t i r e n d e Materie bedeuten, sondern diesen Sinn haben: Aus Gott folgt und ist nur die Realität, die Vollkommenheit der Dinge; was daher an ihnen Position, Wesenheit ist, ist das Gotterschaffene an ihnen; was dagegen nicht Vollkommenheit ist, ist an ihnen materia i n c r e a t a, ist das von Gott Unerschaffene, das Nichtige.

Insbesondere was die gewöhnliche Darstellung der platonischen Lehre über diesen Punkt betrifft, welcher zufolge auch Plato jene von Gott unabhängige Materie als wirklich vorausgesetzt, die erst durch den göttlichen Verstand zur Ordnung und Harmonie des sichtbaren Universum gebracht werden, so ist unbegreiflich, wie sich diese Darstellung bis auf die neuesten Zeiten hat erhalten können.

Nach dem innern Zusammenhang der ganzen platonischen Denkart sowohl, als nach unzweifelhaften Aeußerungen seiner Werke, die seine

wahre Ansicht der Endlichkeit nicht verkennen lassen, muß, was in andern von dem ewigen Daseyn der Materie geäußert wird, zum Theil nach der angegebenen Auslegung gedeutet, zum Theil auf die kühne Bildlichkeit seiner Darstellungsweise gerechnet werden.

In den dogmatischen Ansichten, nach welchen, als den herrschenden, auch das platonische Wort ausgelegt würde, zeigte sich indeß das Bedürfniß eines Stoffs so unüberwindlich, daß, wie Spinoza bemerkt, auch die Schöpfung aus Nichts in denselben nur eine Verhüllung jener Voraussetzung ist, indem das Nichts selbst der Imagination wieder als eine Art von Substrat oder Stoff dienen muß.

Hieher gehört auch der, obgleich nur als Parodie gemeinte Versuch eines nicht unbekannten Mannes, der unsere Lehre, daß das Endliche an sich selbst nichts sey und in seinem Seyn nur Widerschein des Absoluten, so ausdrücken zu können meinte: „der Abglanz des Absoluten, indem er sich an dem Nichts breche, gestalte es in Erscheinungen und veranlasse dadurch die Entstehung einer unendlichen Vielheit scheinbarer Realitäten“[1].

[1] Die Rede ist von den schon einmal erwähnten Aphorismen über das Absolute, deren Scherz der Herausgeber der Zeitschrift, in welcher sie erschienen, vollkommen Recht hat für das Beste zu halten, das jene noch ans Licht gefördert, und für weit vorzüglicher als die Langweiligkeit seiner eignen Abhandlungen und der der übrigen würdigen Mitarbeiter. Ich glaube dem Verfasser der Aphorismen hiemit meinen öffentlichen Dank abstatten zu müssen, theils weil es an sich angenehm ist, das ungebildete Geschrei der deutschen Polemik durch einen Ton von Geist und Laune unterbrochen zu sehen, theils weil er Veranlassung gegeben, daß ein rüstiger Bücherschreiber in diesem Lande seinen Mangel an philosophischer Beurtheilungskraft auch für die Nichtkenner handgreiflich gezeigt hat, indem derselbe in ein Buch, welches ganz mit mönchischer Polemik, nicht gegen meine Lehre, sondern gegen das, was er dafür hält oder so nennt, angefüllt ist, die Parodie derselben (welche sie zu einer Art des Manichäismus macht) als eine neue, vortreffliche Lehre und Vorstellungsart gläubig aufgenommen hat. — Da es nach den Worten des bekannten Schulplans, welcher jenes Produkt als Lehrbuch in allen Schulen, mit ausdrücklichem Verbot des Gebrauchs anderer, vorgeschrieben hat, vorzüglich auf einen Sieg über den jetzt so imponirenden Mysticismus und Dogmatismus angesehen ist, so wird also dieser Sieg darin bestehen müssen, daß die einheimische Jugend auf Lyceen zwar meine Lehre zu

Der Unterschied des Parodirenden von dem, welches parodirt werden sollte, braucht nicht weiter gezeigt zu werden. Das, was nicht an sich selbst und insofern nichts ist, das eigentliche and platonische *Μὴ ὄν*, ist nur die Relation selbst und mittelbar das, was in Relation ist, sofern es in Relation ist. Aber dieses Nichts aller Relation ist nichts außer dem All, sondern selbst das All. Das All setzt die mit den Wesenheiten gleich ewigen Relationen derselben ewig als Nichts, und ist insofern das Nichts aller besonderen Dinge, als Dinge, da es im Gegentheil die Position der ewigen Wesenheiten ist. Daher ein anderer, welcher die Lehre vom Absoluten als die Lehre des absoluten Nichts darstellte, es besser traf, als er wohl selbst dachte. Sie ist allerdings die Lehre vom absoluten Nichts der Dinge, als endlich existirender, welche ihm vielleicht als die vornehmste Realität erscheinen.

In einigen orientalischen Religionssystemen (dem persischen z. B.) hatte sich der uralte Keim ächter Lehre, realistisch verwandelt, zu einem solchen Dualismus ausgebildet, in welchem dem allein realen (dem guten) Grundwesen ein zweites, welches bloße Privation, bloßes Nichts der Qualität nach (bloße Finsterniß) seyn sollte, entgegengesetzt wurde, und in welchem daher die wirklichen Dinge als Mischungen beider Principien betrachtet wurden.

Allein das Nichts in den Dingen ist nicht ein bloßes Nichts der Qualität, sondern ein Nichts der Existenz nach, und kann dem All oder dem Absoluten auf keine Weise entgegengesetzt werden, da es nicht eine ihm entgegengesetzte Existenz, sondern überall keine Existenz hat.

In den neueren Zeiten, da die Ordnung der Philosophie gänzlich verkehrt war, und man nicht von Gott zu den Dingen, sondern von

verabscheuen, dagegen aber die scherzhafte Parodie derselben — nicht als Parodie, sondern als höchsten Ernst, als erhabene Wahrheit aufzunehmen und sich einzuprägen, wird angehalten werden. — Der Mann hat sich in öffentlichen Blättern damit entschuldigt, daß, da die inländische Jugend, trotz seines Entgegenarbeitens, so sehr von Fanatismus ergriffen sey, er, als Lehrer, doch auch ein wenig fanatisch hätte seyn und sprechen müssen (wahrscheinlich um noch Eingang zu finden). Wahrlich ein sehr empfehlungswerthes Accommodationssystem und wohl accommodirende Hände, in denen sich die Erziehung befindet.

den Dingen zu Gott gelangen wollte, konnte jene Frage kaum mehr in ihrem wahrhaft speculativen Sinn aufgeworfen werden. Nur in veränderter Form kehrte sie in der auf die Vollkommenheit Gottes gegründeten praktischen Philosophie als Frage nach dem Ursprung des Uebels und des moralischen Bösen zurück.

Wenn Gott Urheber der Sinnenwelt ist (und dieß wurde als entschiedene Wahrheit vorausgesetzt), woher das Uebel und das Böse? Entweder ist es auch durch Gott hervorgebracht, so wird er dadurch selbst zum Urheber der Unvollkommenheit; oder es ist nicht durch ihn hervorgebracht, woher alsdann seine unleugbare Wirklichkeit?

Diese Frage leitete gewissermaßen einen Rechtshandel zwischen Gott und der Vernunft ein, wovon die Akten und das Endurthel (wie ein geistreicher Schriftsteller sich ausdrückt) in der Leibnizschen Theodicee enthalten ist.

Es ist wohl kaum zu leugnen, daß Leibniz ein ziemlich klares Bewußtseyn hatte über die einzige auf jene Frage mögliche Antwort; auch hat er sie in einzelnen Aeußerungen zum Theil wirklich ausgesprochen; sie nicht mit consequenter Klarheit durchgeführt zu zeigen, mochte der weise Mann in seinem Zeitalter Gründe genug finden.

Leibniz setzt also zwar das Uebel in eine bloße Privation des Wesens, aber ohne die Privation selbst wieder als etwas Nichtiges und in die bloße Relation zu setzen: während die Wirkung Gottes nach ihm bloß auf das geht, was an den Dingen Positives ist[1]. Er beruft sich auf die Scholastiker, welche bereits gelehrt haben, die Ursache des Uebels (also auch der Endlichkeit überhaupt) sey nicht eine causa efficiens, sondern deficiens. Er sucht die Sache durch das Beispiel der damals von Kepler geltend gemachten natürlichen Trägheit der Körper zu erläutern. Setzen wir, sagt er, mehrere gleiche Schiffe, die, nur ungleich belastet, einen und denselben Fluß hinuntertreiben. Alles

[1] Malum est privatio entis, cum contra actio Dei ad aliquid positivum pertingat. Theod., Opp. Tom. I., P. I., p. 141. — Actio Dei producit et conservat, quicquid in creaturis est positivi, et largitur iis perfectionem, essentiam et virtutem etc. ibid. p. 142.

Uebrige gleich gesetzt, werden die schwerer beladenen Schiffe langsamer abwärts gehen als die andern. Die Ursache dieser Retardation ist nun keineswegs die Schwere, da die Schiffe ja allerdings abwärts, nicht hinaufwärts gehen. Die Schwere oder die Gewalt des Stromes ist also bloß Ursache der Bewegung dieser Schiffe, nicht aber der Langsamkeit oder der Limitation dieser Bewegung; denn sie verhält sich zu allen gleich; der Grund der letzten kann also nur in den Schiffen selbst, nämlich in der angeborenen Trägheit der Materie liegen, welche das Beispiel einer ursprünglichen Privation der Dinge ist. — So ertheilt Gott den Dingen alles, was an ihnen Wesenheit, Perfektion oder Kraft ist; der Grund ihrer Unvollkommenheiten beruht auf einem natürlichen Mangel, einem bloßen Defekte, der nichts Positives in sich schließt.

Wir überlassen dem Leser selbst, sich hieraus die angemessene Erläuterung auch für unsere Ansicht zu nehmen, und bemerken bloß, daß dem durchdringenden Geiste Leibnizens die Folgerung unmöglich entgehen konnte, daß, wenn alles, was die endlichen Dinge als solche von Gott unterscheidet, in einem reinen Mangel, in nichts Positivem besteht, das Reelle oder die Substanz in allen Dingen nur Eine, nämlich Gott seyn muß, wodurch denn der bekannte Ausspruch Leibnizens: „Wären keine Monaden, so hätte Spinoza Recht", auf seinen eigentlichen Werth zurückgeführt wird.

Daß im Kriticismus diese Untersuchung, welche eigentlich das Centrum der Philosophie ausmacht, völlig verschwand, ist ebenso begreiflich als es consequent ist, daß die Barbaren in der Philosophie jene Frage vom Verhältniß des Endlichen zu Gott für eine unbeantwortliche erklären, und in der Ordnung, wenn die Darstellung des endlichen Daseyns als eines von Gott abgefallenen und getrennten Lebens denjenigen am seltsamsten dünkt, welche an ihrer ganz in Relationen versunkenen Existenz die unmittelbarste Erfahrung machen könnten, daß die einzige und eigentliche Sünde eben die Existenz selbst ist.

Das Seyn der Dinge in Gott ist (wie in den voranstehenden Sätzen hinlänglich bewiesen ist) ihr nicht=Seyn in Relation auf=

einander, so wie dann im Gegentheil ihr Seyn in Relation auseinander nothwendig ihr nicht-in-Gott-Seyn oder ihr nicht-Seyn in Ansehung Gottes involvirt. Die weitere Ausführung und die sinnbildliche Darstellung dieser Ansicht gehört der Religionslehre an: sie dem Theil des Zeitalters weiter zu deuten, der sie bei ihrer ersten Darstellung[1] nicht begriffen hat, fühle ich keinen Beruf. Ihr Sinn mag ruhen, bis er von selbst sich aufthut.

Uebrigens wollen wir, zur Erläuterung der Unverständlichkeit, welche wechselseitig statthat zwischen dem, der die Ursprunglosigkeit des Endlichen erkennt, und dem, welcher einen realen Ursprung desselben zu erkennen meint, mit der Erklärung schließen, welche Plato von dem Unterschiede des Philosophen und Sophisten gibt[2].

„Eine andere ist die Schwerverständlichkeit des Sophisten, eine andere die des Philosophen.

Jener in die Dunkelheit des Nichtseyenden (τοῦ μὴ ὄντος) entfliehend, und durch langen Umgang derselben gewöhnt, ist wegen des Dunkeln des Orts schwer zu erkennen."

Der Philosoph aber, der Idea des Seyenden (τοῦ ὄντος) durch Vernunftbetrachtung stets genähert, ist wegen des Glanzvollen jener Gegend keineswegs leicht zu sehen. Denn auf das Göttliche hinblickend Stand zu halten, sind die Seelenaugen der Menge unvermögend."

[1] In der Schrift: Philosophie und Religion. Tübingen. 1804.
[2] In dem Gespräch, das diese Ueberschrift trägt, S. 175 des 2ten Theils der Zweibrücker Ausgabe.

Aphorismen über die Naturphilosophie.

Der Naturphilosophie erster oder allgemeiner Theil.

a) Von dem Wesen der Natur, der Wirklichkeit der Dinge; der Materie und der Bewegung.

I. Das bloße Daseyn ohne Rücksicht auf die Art und Form desselben müßte jedem, der es so erblickte, als ein Wunder erscheinen und das Gemüth mit Staunen füllen: wie es unleugbar diese Bemerkung des reinen Daseyns war, die in den frühesten Ahndungen die Gemüther mit Entsetzen und einer Art von heiligem Schrecken überfiel.

II. In allem einzelnen Wirklichen ist eben die Existenz selbst das Grundlose, Unendliche, allein aus sich selbst Faßliche; wer aber könnte ohne tiefe Bewegung im Großen und Ganzen der Welt jenen ewig regen, lebensschwangern Strom anschauen, der jedes Ufer überschwillt, jede augenblickliche Fassung durchbricht, allerdings um sich wieder zu fassen, aber in keiner zu verweilen oder gefesselt zu werden!

III. Die Stätte der Einzelheit dagegen ist die ewige Nacht, als des an und für sich Unoffenbaren: es ist nicht möglich zu sagen, daß sie geworden, aber ebensowenig, daß sie je an sich selbst gewesen. Sie ist nur an und mit dem Unendlichen, und weder etwas, das vor, noch das nach ihm seyn könnte, weder etwas Greifliches noch auch etwas wahrhaft Reelles, sondern lediglich eine Fassung oder Imagination, welche ohne das, so sich in ihr faßt, niemals erscheinen könnte.

IV. Auch wirst du weder von irgend einem einzelnen Daseyn noch von der Existenz so zahllos und unmeßlich vieler Dinge (davon

der Pöbel einen großen Theil gleichsam gering achtet und unwürdig dieser Gemeinschaft des Daseyns) ein wahres Ziel oder einigen Zweck erkennen, als eben den, daß sie seyen.

V. Niemals also, bei dieser Wesenlosigkeit und Leerheit der Einzelheit für sich und der Unbedingtheit und Unendlichkeit der Existenz, würdest du zu einem andern Grund dieses seltsamen Schauspiels gelangen, als dem, daß jenes unbekannte Wesen, das uns mit der Idee der Existenz erfüllt, eine reine, nothwendige, aber auf keine Weise von außen bestimmte Lust ist, sich selbst in sich selbst auf unendliche Weise zu offenbaren.

VI. Nicht Wahl noch Willkür dürftest du hier vermuthen, sondern nur die schöne Nothwendigkeit einer sich selbst ohne Reflexion und unendlich liebenden Natur. Unendlich, denn von aller Endlichkeit gibt es einen Grund; ein solcher aber wäre weder in jener Natur, denn sie ist nur eins mit sich selbst und kein Gedoppeltes, noch außer ihr, denn sie selbst ist alles Seyn.

VII. Da sie also nichts wäre, die Substanz (denn so dürfen wir bezeichnen, was die Existenz selbst ist), als diese reine Lust des Bejahens, ohne Wahl, Unterscheidung, weiteren Grund oder Bestimmung, als daß sie es auf unendliche Weise sey, so wäre auch keine Form, Art noch Grad der Realität von ihr ausgeschlossen, sondern sie selbst nach der Nothwendigkeit ihres Wesens wäre alle jene Formen oder Conceptionen selbst, aus keinem andern Grund, als damit sie dieselben sey und auf unendliche Weise sich selbst in sich selbst habe und bejahe. Denn alle Existenz ist nur Selbstoffenbarung einer wesentlichen Natur (II).

VIII. Dennoch wärest du auch damit noch zu keiner Wahrnehmung und wirklichen Erkenntniß des Einzelnen gelangt. Denn daß die Dinge existiren, sagtest du, nur inwiefern das Ewige seine Selbstoffenbarung ist in ihnen. Sie selbst, als sie selbst, sind daher nicht; sie haben oder sind wohl ein Leben, aber nur ein Leben des Unendlichen; denn das Seyn des Einen überwältigt ihr eignes Seyn.

IX. Wie du die klare Luft nicht sehen magst, so wenig bei der

Abwesenheit als bei der Gegenwart des Lichtes: so die Dinge weder ohne noch auch mit der Substanz. Nicht ohne sie, denn so entfliehn sie in die Nacht; nicht mit ihr, denn so durchscheinet sie das Eine.

X. Noch immer also erkennen wir nichts denn die maßlose Unendlichkeit; denn auch die Substanz, indem sie alle Formen ist, wird doch selbst nicht vielfach, sondern bleibt als dieselbe bestehen. Sie geht kein reales Verhältniß mit jenen ein, als solchen, die Nichts wären ohne sie. Auch wird sie in keiner derselben begrenzt, oder von einer gefesselt, sondern bleibt stets frei, dem Einzelnen unfaßlich und unbegreiflich, wie das Gemüth wohl alle seine Gedanken, der einzelne Gedanke nicht aber hinwiederum das Gemüth begreifen kann.

XI. Wo also findet sich ein Maß dieser formlosen Unendlichkeit oder eine wahre Stätte des wirklichen Daseyns? Alle Einzelheit ist etwas durchaus Endliches, die Existenz aber, gleichviel wovon sie es sey, an sich selbst unendlich, daher sie von keiner einzelnen Form je wahrhaft gefaßt oder gehalten werden kann.

XII. Nur dasselbe, welches alle Dinge ist, kann durch die Einheit seines Wesens auch das Maß der Existenz seyn. Denn da es, alle Formen seyend, doch als dasselbe besteht und nur Eines ist (X), so ist es ebenso ursprünglich und ewig, als es die Allheit der Dinge ist, auch die Einheit alles Daseyns.

XIII. Die Unendlichkeit der Dinge, wenn gleich für sich unermeßlich, gehört doch als solche nur zu Einem Wesen, dessen Natur es ist alle Dinge zu seyn, und in dessen Einheit sie daher nothwendig sich durchdringen und selbst eins werden. Das Ewige ist keines derselben allein oder insbesondere, sondern zugleich alle und ein jedes, so daß das Einzelne und das Ganze zumal und gleicherweise ist in seiner göttlichen Einbildung.

XIV. So also wird die Unendlichkeit des Daseyns gemäßigt durch die Einheit des Wesens, zu dem es gehört, und jener im einzelnen uferlose Strom hat sein ewiges Beet gefunden, welches doch keine besondere Form, sondern nur die Einheit des unendlichen und alles seyenden Wesens selbst ist.

XV. Wie in den Sagen dichterischer Vorwelt nach der Gewalt des Chaos, und nachdem das Formlose, Ungeheure verdrungen ist, das milde Reich seliger und bleibender Götter beginnt, so mag die Betrachtung Klarheit, Einklang und Bestand der Dinge schauen, nur nachdem sie in der Unendlichkeit des Daseyns auch die Einheit des ewigen Erzeugers erkannt hat. Denn dieser, welcher die Dinge emporhebt aus dem, das nicht ist, durch die wesentliche Kraft seines Schaffens, verklärt sie zugleich in sich selbst als zu seinem Daseyn gehörende, und nimmt sie in die Einheit seines Lebens auf.

XVI. Hast du daher die Fülle der Existenz gesehen, wie sie für sich selbst ohne Maß und Ziel ist, so erkenne nun auch das innere und göttliche Band der Dinge, und wie sie durch die Einheit des Wesens, zu dem sie gehören, unter sich eins werden.

XVII. Alles, das blinde, ungebändigt nach außen hin wirkende Kraft ist, kommt, mit Plato zu reden, von der alten Natur, d. h. von der bloß äußern und unempfindlichen Natur, inwiefern sie allein die Geburt der Dinge ist, darin sie auch das bloß äußere Leben (VIII) haben.

XVIII. Alles dagegen, das Maß und ein innerlich Ziel, Verständniß oder Uebereinstimmen der Dinge verkündiget, deutet auf die göttliche Einigung und die Einbildung der Dinge in das Centrum der Substanz, dadurch sie das ewige Daseyn in sich selbst empfinden.

XIX. Kraft der Unendlichkeit der Substanz haben die Dinge auch unter sich die bloße Verknüpfung der Existenz, d. h. die bloß äußerliche Verknüpfung, denn das Leben ist nicht ihr Leben, sondern nur der Substanz (XIII).

XX. Vermöge der Einheit der Substanz aber haben sie nicht allein ein natürliches Band, d. h. ein Band der Geburt, wie das erste ist, sondern ein göttliches der inneren Wahrheit und Affirmation ihrer Existenz (vgl. die Einleitung 195).

XXI. Alle Verhältnisse bloß äußerlicher Beziehung durch Raum, Zeit, Berührung u. s. w. sind nur ein Schatten jener ewigen Verkettung und wechselseitigen Gegenwart aller Dinge in dem ewig-Einen und unendlich-Vollen.

XXII. Unfaßlich erscheint diese Harmonie jenen, welche selbst bloß in der Ausschließung leben und betrachten. Wenn aber Erscheinungen der Natur und ihres eignen Lebens sie an eine göttliche Verknüpfung der Dinge erinnern, und daß Raum und Zeit nicht das einzige, noch das erste und vornehmste Band sind, dadurch sie vereinigt werden, strafen sie die Natur ins Angesicht Lügen, weil sie ihre Wunder nicht begreifen und wegen ihres Blödsinns das wahre Wesen nicht erkennen [1].

XXIII. Ist nun die Substanz als die Einheit in der Unendlichkeit das Wesen der äußern Natur (170), so werden wir dieselbe als die Einigung und Verkettung aller Dinge mit Recht als das Gemüth oder Innere der ewigen Natur betrachten.

XXIV. Wie die Sonne frei im Firmament steht, alles bindend und einigend in des klaren Lichtes Kraft, so steht das Gemüth der ewigen Natur in der Verkettung selbst als die Einheit und gleichsam als die göttliche Einbildungskraft derselben, frei und unverbunden, als der Quellpunkt alles empfindlichen Daseyns, welcher auch in der sichtbaren Natur als das Herz schlägt, und alles bewegend und umtreibend in ihrem heiligen Leib, jede Regung verursacht und die Innigkeit aller Erzeugnisse.

XXV. Ebenso ist die schaffende Natur (Natura naturans), d. h. (90) diejenige, welche die Unendlichkeit und die Einheit, die Expansion und lebendige Contraktion aller Dinge in sich selber auf die gleiche Weise ist, selbst außer aller Verknüpfung und in ewiger Freiheit.

XXVI. Selbst aber frei und unendlich, ist sie unmittelbar durch die unmeßliche Bejahung und die Aufnahme aller Dinge in die Einheit ihres Wesens selbst die Gesammtheit der Dinge, wie ein

[1] Wie wenig die Philosophie neuerer Zeit von dieser göttlichen Einheit der Dinge erfüllt gewesen, zeigt außer vielem andern die Wichtigkeit, die man auf die Unterscheidung analytischer und synthetischer Erkenntnisse legte, gleich als wären diese die beiden letzten Zweige, in die sich alle Wissenschaft verlöre. Die Richtigkeit dieser Unterscheidung in Bezug auf die wahre, nämlich auf die Vernunfterkenntniß, muß aber jedem aus der am Ende dieser Aphorismen beigefügten Anmerkung (welche wir gleich bei dieser Stelle zu lesen bitten) einleuchtend werden.

organisches Wesen alle seine Theile ist und mit denselben nur Ein unzertrennliches Ganze ausmacht. Die Dinge selbst aber, welche die schaffende Natur ist, sind als solche, welche sie ist, die erschaffene und verkettete Natur (**Natura naturata**).

XXVII. Die Substanz ist alle Dinge; nun aber, nach der göttlichen Temperatur (XIII), welche darauf beruht, daß sie alle nur zu Einer Substanz gehören, und das Seyn aller gemäßigt ist durch das Seyn eines jeden und hinwiederum das Seyn eines jeden durch das Seyn aller: nach dieser Mäßigung also ist die Substanz jedes Ding, aber keines allein oder ausschließlich, keines also auch schlechthin, sondern ein jedes relativ auf sich selbst, sofern sie auch andere Dinge ist, welche sie ebenso nur relativ auf sich selbst als die Wesenheit anderer Dinge seyn kann, deren Position sie wiederum nur auf die nämliche Weise ist..... Diese Reihe selbst aber geht ins Unendliche, so daß dann alle diese Dinge (oder Positionen der Dinge) zumal genommen, wie sie in der That zumal vorhanden sind, der schaffenden Substanz gleich und sie selbst sind, nur in der Fülle ihres Seyns betrachtet.

XXVIII. Da auf diese Art die Substanz jedes einzelne Ding nur relativ auf sich selbst als die Wesenheit eines andern Dings, und dieses wiederum nur relativ auf sich selbst als seyend ein anderes ist, und so ins Unendliche fort nur in sich selbst bleibt und auf keine Weise aus sich herausgeht, sie selbst aber ewig und daher, indem sie das bestimmte einzelne Ding ist, zumal auch alle andern Dinge ist: so löst sich für sie das Leben der geschaffenen Dinge (XXVI) unmittelbar wieder in die absolute Identität ihres Lebens und die freie Ewigkeit auf.

XXIX. Wie die schaffende Natur im Ganzen (XXV) die Identität oder ewige **copula** ist der Substanz, inwiefern sie alle Dinge, und der Substanz, inwiefern sie die Einheit aller ist: so ist dieselbe nothwendig auch im Einzelnen die absolute Identität oder **copula** der Substanz, inwiefern sie dieses Einzelne, und derselben, inwiefern sie das Wesen aller Dinge, demnach unendlich ist.

XXX. Alle Wirklichkeit beruht auf der untheilbaren Einheit dieser drei in einem jeden Ding, nämlich: der schaffenden Natur, der Substanz, sofern sie unendlich, und derselben, sofern sie nach ewiger Nothwendigkeit (alles seyend) auch dieses Einzelne ist. Von dieser Seite läuft die Reihe allerdings ins Unendliche aus, indem jedes Einzelne ins Unendliche fort andere Einzelne voraussetzt (XXVII). Da aber in Ansehung der Substanz schlechthin betrachtet, mit welcher das Einzelne (kraft der copula) absolut verknüpft ist, jene Unendlichkeit eine actu vorhandene und wahrhaft wirkliche ist, so ist in der Substanz, als Natura naturans, jedes Ding nur als in reiner unwandelbarer Gegenwart und auf ewige Weise.

XXXI. In jedem Ding ist daher die Copula oder absolute Identität das Ewige, dadurch es selbst unmittelbar in die schaffende Substanz aufgelöst ist (98. 99).

XXXII. Aus der Vereinigung des Maßes mit der unendlichen Kraft entspringt das heitere Götterbild Idea, ein Empfängniß der nothwendigen Lust des reinen Bejahens, aber gesänftigt durch die Einheit aller; nicht sowohl das Ding selbst, als vielmehr das göttliche Seyn, oder die Position [1] und Gegenwart dieses Dings in der ewig schaffenden Natur.

XXXIII. Daher die Idea auch betrachtet werden kann als die Copula oder Natura naturans in jedem Ding (XXXI.) [2]

XXXIV. Dagegen ist das einzelne wirkliche Ding die Substanz,

[1] Die Position in dem Satz A = A; die eigentliche reine Bejahung ist eben die Identität selbst.

[2] Zur Erläuterung erinnern wir an die früherhin gebrauchte Formel, welche diese ist. Das Unendliche = A ist als dieses unmittelbar auch das Endliche = B; der Ausdruck dieser absoluten Identität A = B. Von B aus läuft nun die Reihe ins Unendliche aus; die Copula selbst ist nicht bedingt; A kann aber nicht bestimmt = B seyn, außer inwiefern es auch = C = D u. s. f. ins Unendliche ist. — Es kann aber auch so nicht = B, d. h. das Endliche seyn, ohne in derselben untheilbaren Bejahung auch das Unendliche, und also nicht nur die Position von B, sondern auch die Position dieser Position zu seyn. Es ist also $A^2 = (A = B \ldots)$ da aber für A^2 die Unendlichkeit von der Seite des A = B . . . eine schlechthin

inwiefern sie nun wirklich das Endliche ist[1], denn daß sie zumal unendlich ist, ist die andere für sich bestehende Seite dieser unauflöslichen Verknüpfung (XXIX).

XXXV. Wie aber die Substanz an sich selbst nicht verkettet, und doch als solche das Verkettete ist (Anmerkung des vorhergehenden Satzes): so kann auch das Ganze der einzelnen Dinge nicht nach außen verknüpft seyn, ist es gleich eben diese Dinge, und also das

gegenwärtige ist, so löst auch das einzelne Ding sich unmittelbar in die Natura naturans $= A^3$ auf, und der vollständige Ausdruck jedes auch des einzelnen Dings, wie es in der schaffenden Natur ist, ist daher $\frac{A^3}{A^2 = (A = B\ldots)}$

[1] Die Schwierigkeit, welche die meisten finden, die Einheit des Unendlichen mit dem Endlichen, oder daß jenes unmittelbar dieses ist, zu denken, kommt von ihrem Mißverstehen der absoluten Identität und davon her, daß sie das Seyn noch immer als etwas von der Substanz selbst Verschiedenes und wirklich Unterscheidbares imaginiren, da es doch eben die Substanz selbst ist. In dem Satz: A ist B, wird in der That nichts anderes ausgesagt als: A ist das Esse (die Wesenheit) von B (welches insofern also für sich selbst nicht wäre; nun aber vermöge der Verknüpfung mit A ist). Eben dieß ist der Sinn des Satzes: Gott ist alle Dinge, welcher lateinisch nicht sowohl durch est res cunctae, als vielmehr (invita latinitate) durch est res cunctas ausgedrückt werden müßte. (Wie die Dinge aus dem leidenden Fall in den aktiven erhoben werden, erhellet aus den Sätzen VIII verglichen mit XX). Wenn nun jemand uns entgegenhält, daß wir durch den Satz: das Unendliche ist das Endliche; das Freie unmittelbar und als dieses das Verkettete (XXVI), jenes mit diesem vermischen und einen logischen Widerspruch begehen: so müssen wir ihm wieder seinen Mißverstand des ersten Gesetzes aller Logik nachweisen. Es ist klar, daß A dadurch, daß es das Wesen oder Esse von B, d. h. B ist, deßhalb dem bloßen B selbst nicht gleich wird, welches jeder, so parador es ihm scheinen mag, an dem nächsten besten Satz erproben kann. Z. B. an dem Satz: gegenwärtiger Körper ist roth. Offenbar ist die Qualität der rothen Farbe hier das, was für sich nicht seyn könnte, nun aber durch die Identität mit dem Subjekt Körper ist: sie ist das Prädicirte. Inwiefern nun das Prädicirende, der Körper, das Esse dieser Qualität ist, insofern ist er allerdings diese Qualität, (wie es der Satz ausspricht); aber es folgt nicht, daß der Begriff des Subjekts Körper deßhalb dem Begriff des Prädicats Roth (logisch) gleich werde. — So wenn wir sagen: die Substanz ist als diese das Endliche, als $A = B$, so ist sie allerdings dieses Endliche und in der That nichts anderes, ohne daß sie deßhalb logisch der Einzelheit (dem B), für sich, gleich würde.

Verknüpfte. Vielmehr als das Ganze löst es sich unmittelbar wieder auf in die freie Natur, wie die einzelnen Theile eines organischen Wesens, als das Inbegriffene desselben, zwar alle unter sich verknüpft sind, das Ganze der Theile aber nach außen nicht verknüpft und ungebunden ist.

XXXVI. Deßhalb läuft die Verknüpfung des Einzelnen mit dem Einzelnen innerhalb der Natur ins Unendliche zurück, indem sie nie zu einer Verknüpfung des Ganzen selbst werden kann, das ewig frei, lediglich in sich selbst bleibt.

XXXVII. Umsonst versuchst du diesen Kreis zu durchbrechen, einen Punkt zu finden, wo du ihn anfassen möchtest, oder einen Ort des Anfangs. Alles ist in dieß Ganze nur ewig aufgenommen als in einen magischen Kreis, der wie mit Einem Schlag zumal da ist, und mit dem daher auch alles, was zu ihm selbst gehört, ebenso ewig da und wahrhaft gegenwärtig seyn muß, als er selbst gegenwärtig ist. Du selbst bist nur in diesem Kreise und kannst daher nicht zugleich über ihn hinausgehen.

XXXVIII. Wie aber jedes Ganze jetzt in der wechselseitigen Verknüpfung aller seiner Theile, jetzt in seiner Freiheit betrachtet werden kann, in der That aber immer nur dasselbe Ganze bleibt: so ist auch die verkettete Natur von der freien, d. h. von der schaffenden Substanz nicht das zufällige, sondern das wesentliche Complement, und mit ihr ebenso zumal, wie sie selbst mit sich zumal ist.

XXXIX. Hebe die einzelnen Dinge auf, deren unendliche Bejahung und ewige Ineinsbildung zu seyn die Natur der Substanz ist, oder denke sie je und vor irgend einer Zeit als aufgehoben, und du hebst die Substanz selbst auf, wie du den Umkreis tilgest, mit diesem den Mittelpunkt, mit beiden den Kreis selbst, wenn du die einzelnen Punkte des ersten auslöschest.

XL. Die Dinge haben daher eine ganz unmittelbare und der Idee nach ewige Wirklichkeit; der Grund jedes einzelnen Daseyns, und zwar als des einzelnen, liegt in der ewigen copula (XXIX), kraft welcher die Substanz als das Unendliche auch das Endliche und jedes

Einzelne insbesondere (XXXIV) ist, nicht schlechthin zwar, aber relativ auf anderes Einzelnes, das sie ebenfalls insbesondere ist relativ auf wieder anderes, und so fort (weil die Unendlichkeit der Dinge in die Totalität ewig aufgenommen ist) ins Unendliche.

XLI. Die Substanz ist das Einzelne insbesondere, heißt: die unmeßliche Kraft, damit die Substanz jedes Ding ist, tritt im Einzelnen, relativ auf das Einzelne, über, wodurch dann das erste Verhältniß der Einzelheit zur Substanz, nämlich (XVII) das der Geburt oder des bloß äußeren Lebens wieder gegeben ist.

XLII. Da aber dieses Uebertreten der Kraft nicht absolute, sondern nur relativ auf ein anderes, in diesem wieder auf ein anderes und so fort (XL) ins Unendliche stattfindet, alle diese Dinge aber in der schaffenden Substanz auf eine ewige Weise vorhanden und wahrhaft zumal sind: so ist klar, wie dieses Schauspiel des äußeren Lebens in die Ewigkeit der Substanz auf eine zeitlose Weise aufgenommen und selbst nur in ihr sey.

XLIII. Aber auch in diesem Uebertreten ist die Kraft gesänftigt durch das ewige und innere Maß, daß sie die Fassung nicht überschwillt; vielmehr, durch jenes angehalten, läßt sie die Form oder Conception, die sie ist, erscheinen, und es entspringt in ihr gleich als durch einen Blitz (116) und seltsame Apparition die Begreiflichkeit und Offenbarung des leiblichen Daseyns.

XLIV. Alle Bestimmungen des Dings, d. h. alle Bestimmungen der Substanz, sofern sie dieses Ding ist, sind keine Bestimmungen derselben schlechthin betrachtet, oder an sich selbst, sondern nur der Substanz, relativ auf sich selbst, als die Wesenheit eines andern Dings, u. s. f. auch in dieser Beziehung ins Unendliche.

XLV. Als die Position dieses Einzelnen, d. h. bloß endlich betrachtet, mag die Substanz wohl von sich selbst, als Position eines andern Einzelnen, d. h. ebenmäßig nur endlich betrachtet, verschieden und sich selbst undurchdringlich oder dunkel seyn — (welches von der ursprünglichen Nacht (III) der Einzelheit herrührt) — als ein Vor- oder Gegenwurf, wodurch dann aber gerade eines die Offenbarung des andern wird.

XLVI. Allein auch jenes ist nur abstracte gesprochen; ein solcher Abschnitt ist in der Substanz an sich selbst nicht, denn indem sie das Einzelne ist, ist sie zumal auch alle Dinge mit unendlicher Gegenwart, und als Natura naturans im Einzelnen (XXXIII) und Ganzen absolute Identität, reinste Lauterkeit und Unmittelbarkeit.

XLVII. Klar ist hieraus, daß die Substanz keineswegs an sich selbst ausgegossen oder verbreitet ist, daß aber dem Einzelnen, wie es nur relativ auf andere Einzelne, d. h. abstracte von dem Unendlichen, ist, diese andere Einzelne nicht in der Ungeschiedenheit und Klarheit des Centri, sondern allein in gegenseitiger Undurchdringlichkeit und unwesentlicher Verknüpfung (109) offenbar und gegenwärtig seyn können.

XLVIII. Den verwundersamen Anblick des Wirklichen, insbesondere aber der Leiblichkeit hat die Wissenschaft von jeher zu begreifen gesucht. Da aber die meisten keinen Begriff von der Art hatten, wie die Einzelheit der Dinge mit der Substanz vereinigt seyn könne, war es auch unmöglich zu begreifen, wie die Substanz diese wirklich ist.

XLIX. Offenbar kann dem, welches nur ist, inwiefern ein anderes es ist, keine gleiche Realität mit dem zukommen, welches ihm das Seyn ist, und es ist hier immer eine Verschiedenheit nicht des bloßen Grades, sondern der Art (totius generis), wie sich der Tag scheidet von der Nacht, das Seyn von dem Nichtseyn[1].

L. Da jedoch die Natur wesentlich schöpferisch ist, so ist zwar keine ihrer Conceptionen absolute für sich, wohl aber in und mit allen andern, d. h. in und mit dem Ganzen, reell; da aber das Ganze ewig und unwandelbar wirklich ist, so müssen auch jene Empfängnisse auf eine gewisse ewige Weise in der Substanz seyn.

LI. So wie aber die Dinge in der Natura naturans nicht auf eine physische Weise gegenwärtig sind (XXX), sondern diese sie selbst auf eine wesentliche ist: so kann auch ihr Verhältniß zur Substanz in

[1] Es ist der Unterschied, welchen Spinoza festsetzt zwischen dem, quod in alio est, per quod etiam concipitur, und zwischen dem, quod in se est et per se concipitur (der freien und ewigen Natur).

der Wirklichkeit kein physisches seyn, so daß sie in ihr wären, wie ein Ding in einem andern Ding ist, in sie eindringend oder sie trennend, sondern allein wie eine Conception oder Einbildung in der Seele ist. Auch kann nicht von einem Einfallen oder Uebergehen der Formen in die Substanz die Rede seyn, sondern allein von einem Daseyn in ihr, als einer wesentlich imaginativen, auch so ohne sie zu theilen oder selbst vielfach zu machen.

LII. Ohne die Erkenntniß der Art, wie die Substanz selbst auf eine wesentliche und untheilbare Weise alle Dinge ist, bleibt, bei dem steten Wechsel der Formen auf der einen, und der Beständigkeit des Realen auf der andern Seite, um diese mit jenem zu reimen, nichts anderes übrig, als entweder mit einigen die Formen selbst für solche zu halten, denen nichts Wesentliches und wahrhaft Ewiges entspricht, welches falsch ist (L), oder aber das Reale selbst, dadurch sie existiren und sichtbar werden, zu einem Unwesentlichen zu machen.

LIII. Von dieser Art ist der Stoff, der nach einiger Meinung aller Formen empfänglich, sie ebenso leicht und willig aufnimmt, als sie wieder verläßt oder aufgibt; in höherem Sinn das *Mὴ Ὂν* der Alten, dadurch sie die Materie in das äußerste Abstractum aller Form, das zwar nicht völlig nichts, aber doch dem Nichts am nächsten, der äußerste Mangel an Realität, die höchste Bedürftigkeit selbst wäre, verwandelten.

LIV. So wenig nun entweder den Formen oder der Materie alle Wahrheit fehlen kann: so offenbar zeigen hinwiederum schon die beständigen Verwandlungen der Natur, daß zwischen Substanz und Form keine Verknüpfung wie zwischen zwei gleich realen Dingen stattfindet, und die Substanz durch die Wirklichkeit nirgends wahrhaft leidet oder modificirt werden kann.

LV. Fände in der That, wie dieß insgemein vorgestellt wird, eine Einprägung der Form in die Substanz statt, wie wäre es möglich, daß dasselbe Reale, das jetzt z. B. die Existenz einer Pflanze ausmacht, unmittelbar darauf in eine thierische Natur überzutreten scheint, hernachmals diese verlassend in die Luft, das Wasser und die übrigen Elemente zurückzukehren, bald aber denselben Kreislauf in umgekehrter Richtung

zu wiederholen; welches alles allein schon an jeder reellen Intimität zwischen Substanz und Form Zweifel erregen müßte.

LVI. Eher möchte jemand spielend sagen, daß, weil die Substanz an sich selbst die Modification nicht annimmt, zugleich aber diese für sich nicht sichtbar wäre, so wenig als die Substanz, daß eben hierdurch die Antitypie oder der Gegenwurf entstehe; gewissermaßen wie Licht (das für sich, ohne das Dunkel, auch nicht sichtbar wäre) und Schatten, nebeneinander gestellt, sichtbar werden und die Dichtigkeit erscheinen machen.

LVII. Die Ueberschwänglichkeit der Kraft, wie sie dennoch gehalten ist (XLIII), stellt sich in den Dingen, so wie sie in gegenseitiger Ausschließung (XLVII) offenbar sind, als Ausdehnungstrieb dar, dadurch sie auch in der That ein bloß äußeres Leben in Bezug aufeinander haben, oder sich gegenseitig und äußerlich offenbaren.

LVIII. Die Temperatur dieses Triebs aber, dadurch die überströmende Kraft zurückgehalten, nach innen sich ergießt, um hier die Form so viel möglich, aber immer auf unendliche Weise zu erfüllen, macht die Innerlichkeit des Geborenen aus, und ist an demselben ein Ausdruck der inneren Milderung alles Seyns in der göttlichen Einheit.

LIX. Weder aber ganz äußerlich noch ganz innerlich, weder völlig offenbar noch völlig verborgen, zwischen beiden angehalten, steht das Wundergebild der Materie; ein Gewächs und Inbegriff göttlicher Kräfte und das erste Ebenbild des All.

LX. Denn wie die ewige Einheit der Substanz sich selbst in die Unendlichkeit der Dinge ausspricht, die ausgesprochenen aber ebenso ewig zurücknimmt in sich selbst und ihnen das Maß ihres Wesens gibt: ebenso erzeugt die Substanz als Wesen des Einzelnen einen unendlichen Widerhall von Positionen ihrer selbst, die sie aber ebenso ewig wieder in sich, als der Einheit, verkettet, auf diese Weise ein All für sich und im Einzelnen darzustellen.

LXI. Die schaffende Substanz aber, indem sie von der einen Seite die Einheit in die unergründliche Realität vertieft, von der andern eben diese Tiefe in die Einheit, welche das Licht der Dinge ist, verklärt, ohne jene doch völlig erhellen zu können, schafft, durch diese Ineinsbildung

als Produkt oder Natura naturata die sichtbare Tiefe, und jenes Mittlere von Erhellung und Dunkelheit, die eigentliche Materie.

LXII. Auch so noch indeß haben wir von der leiblichen Geburt der Dinge nur im Allgemeinen, nicht nach der Wirklichkeit gehandelt. Denn die Natur, wegen der Unendlichkeit der Empfängnisse von der einen und der Untheilbarkeit des Seyns von der andern Seite, trachtet in großem Drang und mächtigem Trieb alles so viel möglich in allem zu gebären und zumal gedrängt darzustellen, daher kein Ding für sich in ihr wird, sondern alle als in einem göttlichen Chaos. Der harte Stein kann nicht seyn, ohne daß mit und in ihm auch anderes ist, nicht durch Mengung oder Mischung, sondern als in einem untheilbaren Wachsthum. Die höchsten Geburten der Natur sind aber diejenigen, in welchen sie, als in besondern Allen, wahrhaft die Fülle ihrer Schöpfungslust ausgedrückt und dargestellt hat.

LXIII. Die gänzliche Einheit und Untheilbarkeit alles Seyns wird eben durch jenen von uns beschriebenen Wechsel der Formen offenbar. Wie alle Dinge zuletzt aufgelöst sind in die Existenz der Einen Substanz, zu welcher alles gehört: so nimmt das Höhere das Niederere in sich auf als ein zu seiner Existenz Gehöriges. Erde, Luft, Wasser werden in die Pflanze, die Pflanze in das Thier, das niederere Thier in das höhere, alles zuletzt in das Gestirn, das Gestirn selbst in das All, das All in die ewige Substanz aufgenommen. Jedes Niederere gehört also zur Existenz eines Höheren, alles zuletzt zur Existenz des ewig Einen und unendlich-Vollen, aber eben darum wird es nicht von ihm hervorgebracht, sondern ist mit ihm zumal.

LXIV. Wir haben gesehen, daß das Leibliche eines Dings für sich in der That die ganze Substanz ist (LXI), wie sie nämlich, verschlungen in ihre Bejahungslust und gleichsam fortgerissen von derselben, ganz in die Bejahung des Einzelnen versenkt und es selbst völlig ist. Denn unendlich gilt der früher ausgesprochene Satz (XXX): daß in jedem Wirklichen die schaffende Natur, die Substanz, sofern sie unendlich, und dieselbe, sofern sie das Endliche ist, auf untheilbare Weise gegenwärtig und vereinigt seyn müssen.

LXV. Das Leibliche seyend, ist indeß die Substanz doch nur das Endliche (XLIV). Vermöge der absoluten Identität und ewigen Copula aber kann sie nicht das Endliche seyn, ohne zumal und in derselben Position auch das Wesen aller Dinge zu seyn (XXIX), denn nur so löst sich ihr selbst das Endliche in die Ewigkeit ihres Lebens auf (XXVIII).

LXVI. Als das Wesen aller Dinge aber ist die Substanz die innere Gegenwart, Verknüpfung und Empfindung aller als in Einem Wesen (XXI); die Substanz kann daher, indem sie das bestimmte Endliche ist, zumal das Wesen aller Dinge seyn, nur inwiefern sie in jenem Endlichen selbst die Empfindung und Verknüpfung aller Dinge ist.

LXVII. Allein dieses Endliche ist nicht alle Dinge, es ist nur dieses, und es existirt nicht schlechthin, sondern beziehungsweise auf andere Dinge, die als diese wieder, nur beziehungsweise auf andere sind. Also kann auch das Wesen aller Dinge in dem Einzelnen, als solchen, nicht die Empfindung und Verknüpfung aller Dinge schlechthin, sondern nur relativ auf das Einzelne, und ebendaher auch nur relativ auf diejenigen Dinge seyn, welche mit jenem, und mit denen es selbst hinwiederum in nothwendiger Beziehung steht.

LXVIII. Zwar ist auch dieses nur abstracte gesprochen; denn die Substanz, indem sie dieses Einzelne ist, ist in sich selbst zumal alle Dinge (XXVIII); indem sie also die Empfindung und Verknüpfung der Dinge in diesem Einzelnen ist, zugleich die Einheit und Verknüpfung aller Dinge in allen Dingen.

LXIX. Der Substanz absolut betrachtet löst sich daher, auch (ebend.) in dieser Beziehung, das Leben der verketteten Dinge zur unendlichen Gegenwart und gleichsam in eine untheilbare Empfindung auf (die eben deßhalb keine Empfindung ist). Nicht so aber der Substanz, inwiefern sie nun wirklich nur dieses, und also auch die Empfindung und Verknüpfung der Dinge nur relativ auf dieses ist.

LXX. Für diese aktive Verknüpfung und lebendige Einheit der

Dinge in einem Einzelnen gibt es keinen andern Begriff als den der Seele, welche in Wahrheit nichts anderes ist denn eine Kraft der Vergegenwärtigung des Vielen in Einem.

LXXI. In der Substanz absolut betrachtet ist die Unendlichkeit oder Existenz der Einheit oder untheilbaren Position dieser Existenz stets vollkommen adäquat, d. h. dasselbe, was sie der Einheit oder dem ewigen Gemüth nach (XXIII) ist, dasselbe ist sie zumal auch der Existenz oder Wirklichkeit nach, und sie ist daher in dieser und jener nicht ein Gedoppeltes, sondern nur ein absolutes Eins.

LXXII. Das einzelne wirkliche Ding aber ist die Substanz, niemals schlechthin, sondern allein beziehungsweise auf sich selbst, sofern sie auch andere Dinge ist, die sie wiederum nicht absolute ist (XXVII); sie ist daher, als das Einzelne, nicht nur überhaupt, sondern auch fortwährend und in jedem Moment ein durchaus Bestimmtes und nur dieses; dieselbe aber als unendlich ist die stete und gleiche Gegenwart nicht allein aller Dinge, sondern auch des Einzelnen selbst in der Ganzheit seines Daseyns.

LXXIII. Zwischen der Substanz, inwiefern sie das Einzelne ist, d. h. zwischen dem Einzelnen selbst und zwischen der Substanz, sofern sie das Wesen aller Dinge ist, ist daher eine nothwendige Differenz, die sich zwar für jene in ihre Absolutheit ausgleicht und in der Ewigkeit (da sie zumal alle Dinge ist) aufhebt (XXXII), für das Einzelne aber, d. h. für die Substanz, inwiefern sie in der That nur dieses ist, besteht.

LXXIV. Eben auf dieser Differenz zwischen dem Wesen (als der Einheit oder Position aller Dinge) und dem besondern Seyn des Einzelnen beruht die abstrakte Endlichkeit, welcher zufolge das Seyn desselben kein Seyn der Substanz (**Esse substantiae**), sondern ein bloßes Seyn der Form oder der Beziehung ist.

LXXV. Da aber vermöge der ewigen Copula (XXIX) und in Kraft der Einbildung Gottes in der Natur das Wesen mit der Existenz in den Dingen dennoch vereinigt ist (indem sie in der That existiren): so sind eben daher alle Dinge unmittelbar durch das Absolute beseelt

und die **Natura naturata** selbst als ein durchaus beseeltes Ganze geboren.

LXXVI. Die Substanz in ihrer Absolutheit betrachtet aber kann nicht eigentlich beseelt genannt werden (weil die Existenz in ihr ebenso unendlich als das Wesen ist und nichts, das beseelt zu werden bedürfte), so wenig ihr eben deßhalb im Gegentheil eine leibliche Natur zukommen kann.

LXXVII. Vielmehr ist die schaffende Substanz im einzelnen die Copula von Seele und Leib ebenso, wie sie im ganzen das absolute Band der Allheit und der Einheit der Dinge ist (XXIX). Vermöge dieser ewigen Identität sind, auch im einzelnen Leben, Seele und Leib, da sie in der abstrakten Betrachtung als Nicht-Eins erscheinen, an sich, d. i. in der Idea oder Natura naturans jedes Dings (XXXIII) betrachtet, wahrhaft nicht zwei verschiedene Wesenheiten, sondern nur der zweifache Gedanke einer und derselben Wesenheit, oder ein und dasselbe Wesen, jetzt von der Seite der Endlichkeit, jetzt von der der Unendlichkeit betrachtet.

LXXVIII. Die Seele eines jeden Dings ist in dem Gemüth der ewigen Natur (XXIII) und also in der innern, ewigen Gegenwart aller Dinge enthalten. Wird sie nun in diesem Enthaltenseyn betrachtet, so ist auch sie selbst eine Gegenwart aller Dinge. Abstracte aber, d. h. (LXII) inwiefern sie nun in der That nur die Seele dieses Dings, und also auch eine Verknüpfung der Dinge nur relativ auf dieses ist, ist sie auch nur insoweit und nur insofern eine unmittelbare Empfindung der Dinge, inwieweit und inwiefern sie mit jenem Ding in unmittelbarer Beziehung stehen; alles aber, das mit jenem in keinem unmittelbaren Verband steht, bleibt ihr nothwendig unsichtbar, wenn es gleich in Ansehung der schaffenden Natur stets auf dieselbe ewige Weise (XXXII) gegenwärtig ist.

LXXIX. Eben daher kann sie, in dieser Art, auch nicht ein Begriff der Dinge an sich selbst, sondern nur inwiefern sie gegenseitig aufeinander zurückweisen, d. h. sie kann keine Empfindung der Dinge seyn, wie sie im Ewigen oder in der absoluten Identität, sondern allein wie

sie in gegenseitiger Ausschließung und unwesentlicher Verknüpfung sind, in welcher Beziehung sie dann selbst eine bloße Vorstellung von Materie ist[1].

LXXX. Ebenso kann sie auch der Begriff des Dings, dessen unmittelbare Position sie selbst ist, nicht schlechthin oder absolute seyn, sondern nur der Begriff desselben in der Beziehung auf andere Dinge, d. h. ein Begriff desselben, inwiefern er Leib ist.

LXXXI. Aber auch in dieser Theilnahme an der Endlichkeit dessen, wovon sie der Begriff ist, bleibt doch der ersten Nothwendigkeit gemäß (LXV) das Verhältniß der Seele zum Leibe stets das Verhältniß der Unendlichkeit zur Endlichkeit, und auch so ist die Seele jedes Dings das, wodurch es stets und mit Beständigkeit aufgelöst wird in das ewige Daseyn. Welches genauer zu erklären, jetzt noch insbesondere unser Geschäft seyn muß.

LXXXII. Ein jedes, das nur dieses, d. h. ein völlig Bestimmtes, ist, ruht; ein jedes aber, das entweder mehreres ist, als es in diesem Augenblick offenbaren kann, oder mehreres zu seyn trachtet, als es gegenwärtig in der That ist, von dem sagt man, daß es sich bewegt.

LXXXIII. Die Substanz absolut betrachtet bewegt sich nicht; denn es ist in ihr kein Abstand und keine Leere; nicht etwas, das zuvor gewesen, und ein anderes, das hernach seyn würde; sondern sie ist zumal alles, in dem Nu die Ewigkeit und als ewig doch nur Eine untheilbare Position. Dem Einzelnen aber, welches sie ist, scheint sie von einem in anderes und wieder anderes fortzugehen, gleichsam als ein solches, das immer ganz sich offenbaren will, aber nie völlig in der

[1] Die meisten glauben wohl zu begreifen, daß eine Seele Begriffe, Vorstellungen u. s. w. hat; daß aber in der Natur lebendige Begriffe seyn können, die nichts weiter sind als eben diese Begriffe selbst, die nicht gehabt werden, sondern für sich bestehen, und als für sich bestehend, ohne Reflexion, wirken: dieß gehört für sie nicht allein zu den Unbegreiflichkeiten, sondern zu dem völlig Unverständlichen; und es ist in diesem Betracht in der philosophischen Welt unserer Zeiten noch immer der alte Jammer der Cartesianischen Zeit, welche alle dunkele, d. h. nicht reflektirten, nicht subjektiven, sondern objektiven Begriffe leugnete, damit aber die gesammte Natur, nicht nur die insgemein todt genannte, sondern ebenso die lebende, in das Reich der reinen Mechanik heruntersetzte.

Wirklichkeit dazu gelangt, während sie für sich selbst in der That stets der gleiche, ewiggeschlossene Cirkel ist.

LXXXIV. In jenem Fortgang von anderem in immer anderes scheint sie den Fluß der Zeit zu erzeugen (131). Allein die Ewigkeit der Substanz geht, der Idee nach, selbst der Zeit voran, und bleibt immer das Erste oder Oberste, oder vielmehr das Eine, und das Zeitliche ist selbst von dieser Ewigkeit begriffen.

LXXXV. Indem die Substanz das einzelne Ding ist, ist sie kraft ihrer ewigen Freiheit unmittelbar auch alle Dinge, welche mit jenem zwar in der Natura naturans und der allen Widerstreit lösenden göttlichen Einbildung (XXXII), aber auf keine andere Weise, in der Natura naturata, zumal und eins seyn können. Sie scheint daher fortzuschreiten, nicht weil, wie einige sagen, die Materie nie gesättigt ist und stets nach mehrerem trachtet, sondern weil sie selbst actu (auch das Einzelne seyend) mehreres ist, als dieses wegen eigner Eingeschränktheit zu fassen vermag, daher sie ihm fort und fort in immer anderes hin- und überzuströmen scheint.

LXXXVI. Fluth und Ebbe, Geburt und Wiederaufnahme der Dinge sind also nur die dem Einzelnen fühlbaren Wellenschläge ihrer Ewigkeit; Momente, die zwar für die Betrachtung des Endlichen getrennt, an sich selbst aber oder in dem Leben der Substanz ungetrennt sind (XXX).

LXXXVII. Aus diesem Grunde bleibt die Natur, alles Wechsels der Formen unerachtet, der Substanz nach immer dieselbe, welches denjenigen unbegreiflich seyn muß, die keine Idee von der Art haben, wie sie wesentlich alle Dinge ist, und die so viel verschiedene Substanzen annehmen müssen, als verschiedene Geburten der Natur sind. Wie vielmehr ein volles Gemüth, das überfließt in Aeußerung, doch dabei dasselbe bleibt, und seine Gedanken immer auflösend in sich selbst als deren Ewigkeit, mit ihnen zusammen und eins bleibt: so bleibt die Natur mit ihren Empfängnissen eins, und ist jedem stets und unmittelbar gegenwärtig, indem sie zugleich in ihrer eignen Einfachheit und Ewigkeit besteht.

LXXXVIII. Die Substanz in der Absolutheit und Ewigkeit ist daher nicht bewegt, noch an sich selbst auch das Bewegende. Das Endliche aber, welches die Substanz ist, ist auch nicht bewegend, vielmehr allein bewegt. Denn es für sich selbst ist in jedem Augenblicke nur dieses und trachtet nur dieses zu seyn. Sein Wesen ist die Ruhe, sein Bild der Raum, welcher die Ruhe selbst ist.

LXXXIX. Wie die Flamme nicht stetig brennt, weil sie zu ihrer Nahrung der Luft bedarf, die selbst durch andere Dinge bestimmt ist, welche wieder durch andere, so kann das Phänomen des Leibes aus dem gleichen Grunde kein beständiges seyn, ja richtiger würde man sagen, daß alles Leibliche nur einen Augenblick des wahren und vollständigen Daseyns habe, wie die Gewalt des geschmolzenen und geschiedenen Silbers nur in Einem Blicke sich verkündiget.

XC. In jeder Kreatur und Bildung aber ist das eigentlich Lebende eine ewig geborene Idea, von der Anfang und Ende eines jeden Dings selbst die bloß scheinbar getrennten Momente sind, wie in jenen wundervollen Umwandlungen der Natur, da sie ein anfängliches Erdgeschöpf zu einem Luftgeschöpf ausbildet, die in demselben webende Idea die wahre und der Natur nach ewige Mitte dieser beiden Zustände ist.

XCI. Alle Bewegung und Verwandlung des Endlichen hat daher (LXXXIX) in der Verkettung aller Dinge und der ewigen Mäßigung des Seyns eines jeden durch das Seyn aller und hinwiederum aller durch das Seyn eines jeden (XXVII) seinen letzten Grund und ewigen Quell. Da das Seyn aller Wesen, wie sie in der Substanz in der That zumal vorhanden sind, ein untheilbares ist, so sind dem äußern Leben nach alle Dinge in Haß und Liebe gleicherweise gegeneinander gestellt (jenes, weil sie sich ausschließen in der Existenz, dieses, weil eines des andern Ergänzung ist), und werden vielfach bewegt in Einigkeit und Streit, auf diese Weise die Stille der Ewigkeit lautmachend und die Einheit offenbarend in Geschiedenheit der Kräfte.

XCII. Das erste Bewegende (primum Movens) im Universum ist daher allein (XXIV) das Gemüth der ewigen Natur, oder die heilige Seele der Welt, die alle Dinge stets in sich auflösend und

gleichsam verzehrend, das erste und vornehmste Werkzeug der Ewigkeit ist.

XCIII. Auch im einzelnen Ding aber ist die zumal mit ihm selbst geborene Seele als eine Einbildung des ewigen Gemüths (LXXVIII) und in der Beziehung auf den Leib das wahrhaft Unendliche. Denn das Endliche, indem es auch bewegt wird, ist doch immer und in jedem Augenblick nur dieses; die Seele aber ist die Möglichkeit und Empfindung anderer Dinge als anderer, und da diese wieder mit andern ins Unendliche fort zusammenhangen, eine wahre und lebendige Gegenwart des Unendlichen im Endlichen.

XCIV. Eben darum ist die Seele das allein Bewegende jedes Dings nach dem Maß seiner Verhältnisse und das stets Auflösende des Endlichen in das Unendliche, ein Werkzeug der Ewigkeit in jedem einzelnen Ding.

XCV. So also denken wir, daß die Natur aus Seele und Leib vollendet werde zu einem wahrhaft göttlichen Anblick und gleichsam als ein empfindlicher und begreiflicher Gott geboren. Wie aber die Substanz selbst in der Einzelheit und in der Verkettung der Dinge als das Unendliche und ewig Freie bestehe, dieses ist es, was wir nun weiter zu betrachten haben.

Anmerkung zum XXII. Aphorism, die Unterscheidung analytischer und synthetischer Sätze betreffend.

Wäre die Bedeutung des Princips A = A die formale (wenn ich A denke, so denke ich A), diejenige, welche ihm die gemeine Logik gibt, so würden aus demselben in der That keine andern als die nichtssagenden Sätze folgen können, welche Kant als analytische bezeichnet. Jener Satz ist aber, weit entfernt von bloß formaler Bedeutung zu seyn, vielmehr der höchste Existentialsatz, darin das Wesen und der Bestand aller Existenz ausgesprochen ist. Alle Existenz beruht auf der unauflöslichen Verknüpfung des Subjekts mit einem Prädicat, die in jenem Satze nicht für den besondern Fall, sondern allgemein und schlechthin

ausgesagt ist. Wird nun zugegeben, wie denn zugegeben werden muß, daß das Verhältniß des Prädicats (d. h. des Prädicirten) zum Subjekt (d. h. dem Prädicirenden) das Verhältniß eines solchen sey, das an und für sich selbst nicht seyn könnte, durch die Verknüpfung mit dem Subjekt aber ist, so erhellt, daß der Satz A = A, das Princip der Identität, nichts anderes aussagt denn die ewige Copula dessen, das an sich selbst ist, mit dem, das an und für sich selbst nicht seyn könnte, d. h. die absolute Identität des Unendlichen und des Endlichen. Es erhellt eben daraus, daß durch jede Verknüpfung, die in Kraft dieses Gesetzes geschieht, also überhaupt in jedem Vernunftsatz, nicht Gleiche, sondern wirklich Entgegengesetzte verbunden werden, die sich immer so verhalten, wie sich Prädicirendes und Prädicirtes verhält. Beide wären formal oder analytisch nicht eins; sie wären nicht eins ohne Gott; durch Gott sind sie aber auch nicht synthetisch, sondern eben absolut-eins. — Wie nun hiemit zugleich die Realität aller synthetischen Sätze, als solcher, falle, ist von selbst klar, und diese erstreckt sich sowohl auf Erfahrungssätze als auf die, welche als a priori gewisse betrachtet werden. Z. B. das Verhältniß der Ursache und der Wirkung mag für endliche Naturen, d. h. solche, die nicht alle Dinge zumal erkennen, ein bloß synthetisches seyn; in Gott aber ist die Wirkung (d. h. das Prädicirte) mit der Ursache (dem Prädicirenden) nicht nur zumal, sondern absolut eins; denn das Bewirkte = B ist das Absolute, und das Bewirkende = A ist dasselbe Absolute, beide sind also nicht synthetisch und nicht analytisch, sondern absolut verknüpft. Ebenso sind auch in jedem empirischen und völlig einzelnen Satz Subjekt und Prädicat, auf das Absolute bezogen, schlechthin eins. Das Streben der Vernunfterkenntniß aber ist dieses, alles im Einzelnen Undurchdringliche in die Klarheit und Evidenz des A = A aufzulösen. So würde nach der gewöhnlichen Betrachtungsweise z. B. der Satz: die Luft löst sich eben in Regen auf, als ein Satz von der möglichst zufälligsten Verbindung angesehen werden müssen. Aus dem Begriff Luft kann ich nie den Begriff von Wasser ableiten, noch aus dem Begriff des gegenwärtigen Augenblicks, daß es gerade jetzt

regnet. Daher, sagt man, ist dieß ein synthetischer Satz. Allein, wenn wir diese Begebenheit der Natur nicht abstracte betrachten, sondern in der Beziehung auf die Einheit der Substanz und ihres Lebens im Weltall, so begreifen wir im Allgemeinen, wie auch jene aus dieser erfolgt, und würden, wäre uns von unserm Standpunkt aus gegeben das Ganze zu übersehen, bestimmt einsehen, daß, wenn es z. B. jetzt nicht regnete, die Harmonie des All gestört, das A = A also aufgehoben seyn müßte. Aller Schein einer synthetischen, d. h. zufälligen Verknüpfung ist daher jederzeit nur subjektiv, d. h. er gründet sich auf die Unvollkommenheit unserer Erkenntniß, und ist daher selbst nichts Positives. Dieß gilt schlechthin für alles in der Sphäre der Wirklichkeit Liegende. Alle Veränderungen und Bewegungen der Natur sind nur Momente des ewigen und durchaus identischen und in sich selbst stetigen Lebens der Substanz, vom Standpunkt der Einzelheit erblickt; alle quellen gleicherweise aus der absoluten Identität, nach ewiger Folge.

b) Von der Unendlichkeit und Freiheit der Natur selbst in der Einzelheit und in der Verknüpfung der Dinge.

XCVI. Der ewigen Substanz Freiheit und Unendlichkeit in den Dingen, welche sie ist, haben wir im allgemeinen auch schon im Vorhergehenden erkannt; hier aber handelt es sich von der Wirklichkeit derselben, oder davon, wie diese Unendlichkeit und Freiheit des Wesens in der Natur sichtbar und erkenntlich sey.

XCVII. Es gibt eine doppelte Betrachtungsart der Dinge. Entweder wird auf das Ding, das Bejahte als solches, in der Abstraktion von der Bejahung, die es ist (XXXII, Anm.), gesehen, und dieses nennen wir die abstrakte Betrachtungsweise, oder es wird auf das göttliche Seyn und die Position jedes Dings, d. h. auf die Substanz selbst gesehen, sofern sie es ist. Dieses nennen wir die Vernunftbetrachtung.

XCVIII. Die abstrakte Betrachtung kann durchaus nur unwesentliche Eigenschaften der Dinge bemerken, die für sich nichts Reelles

schließen, und die ihrer Wesenlosigkeit halber nicht einmal bemerklich wären ohne die Position, die sie festhält und erscheinen macht.

XCIX. Das Bejahende und das Bejahte sind auf ewige Weise eins und nothwendig beisammen; so daß es auch in dem Wirklichen selbst keineswegs das Bejahte als solches, sondern nur seine Einheit mit dem Bejahenden ist, die uns mit der Idee des Positiven und Wirklichen erfüllt.

C. Das Bejahte, das nur an und zumal mit dem Bejahenden seyn kann, ist eben darum nicht als das Bejahte, sondern nur als Einheit oder Band des Bejahenden mit dem Bejahten. Seine Form als bloß Bejahten dagegen ist nothwendig die Form der Unvermögenheit für sich selbst zu seyn, oder der vollkommenen Kraftlosigkeit.

CI. Substanz ist Selbstbejahung und Selberoffenbarung. Darum ist der Charakter des bloßen Bejahtseyns der Charakter der reinen Substanzlosigkeit.

CII. Der Raum ist diese Form der Substanzlosigkeit, des Bejahten ohne das Bejahende, oder der Dinge in der Abstraktion von der Substanz (143).

CIII. Die Substanz ist (XXXIV, Anm.) das Ausgedehnte, aber nicht selbst ausgedehnt[1]. Der Raum, da er die Form des Bekräftigten ohne das Bekräftigende ist (CII), kann eben darum (XCIX) weder selbst etwas Wirkliches seyn, noch zu dem Wirklichen als solchem irgend ein Verhältniß haben.

CIV. Inwiefern das in allen Dingen Absolute die Einheit des Bejahenden und Bejahten ist, muß es, weit entfernt selbst durch den Raum afficirt zu seyn, diesen vielmehr als nichtig setzen in den Dingen.

CV. Der Raum ist Vielheit ohne Einheit, Umkreis ohne Mittelpunkt, das Ewige aber die Einheit in der Vielheit, und überall Mittelpunkt, auch im Umkreis.

CVI. Der Raum wird dadurch negirt, daß die Position oder der

[1] So Spinoza: Deus est res extensa, aber nirgends, daß wir wüßten, Deus est extensus, wie ihn die gelehrte und ungelehrte Menge bis auf diesen Tag verstanden.

Begriff aller Dinge in das Einzelne gesetzt ist. Da aber dieses, als ein solches, das nur dieses ist, den Begriff des Ganzen nicht fassen kann, so fließt dieser in ihm über (XLI) und setzt es als nichtig und als real zugleich. Als nichtig in seinem für-sich-Bestehen, als bloß Bejahtes; als reell, inwiefern es vom Begriff des Ganzen beherrscht und die Einheit des Ganzen in ihm offenbar wird.

CVII. Das Bejahende aber oder der Begriff und das Bejahte sind doch auf eine ewige und nothwendige Weise beisammen (XCIX), so daß jenes in der Abstraktion von diesem ebenso wenig real und wirklich seyn könnte, als es dieses in der Trennung von jenem zu seyn vermag.

CVIII. Das Bejahende in der Abstraktion vom Bejahten oder im Gegensatz mit ihm angesehen, ist das Princip der Zeit. Wird aber nicht auf den Gegensatz, sondern auf die Einheit oder Copula (XXXI. XXXII, Anm.) in dem Gegensatz gesehen, so wird die Ewigkeit in dem Ding erkannt.

CIX. Das Princip der Zeit erscheint der abstrakten Auffassung als das, was allerwärts Mittelpunkt ist, aber nirgends Umkreis oder Fassung (III), indem es das Bejahte überschwellt. Aber in der wahren Einheit (der absoluten Copula) ist das Bejahte mit dem Bejahten nicht auf eine vorübergehende und zeitliche, sondern auf eine ewige, von aller Zeit unabhängige Weise verknüpft.

CX. Durch die Negation des Raumes, oder dadurch, daß das Ewige das Eine ist in dem Vielen, ist in das Viele die innere Einheit aller Dinge als Zeit, als unendlicher Begriff, gesetzt, von dem es überwältigt wird. Aber so ursprünglich als das Ewige die Einheit ist in der Vielheit, ebenso ewig ist es auch die Vielheit in der Einheit; oder so ewig das Bejahende dem Bejahten, auf ebenso ewige Weise ist das Bejahte dem Bejahenden verknüpft.

CXI. Aus dieser Verknüpfung entspringt jenes göttliche Maß der Dinge (XIV) im ganzen wie im einzelnen (XLIII).

CXII. Wir können diese doppelte Einheit ausdrücken als ein zweifaches Band, das in dem absoluten Band eingeschlossen liegt; das

erste, wodurch das Ewige sich in der Allheit der Dinge, das andere, wodurch es diese Allheit in sich, als zu ihm gehörig (XIII) setzt: beide sind aber in dem Ewigen eins, oder vielmehr das Ewige selbst ist nur Ein Band, und dieselbe Substanz in beiden.

CXIII. Wird durch das erste Band der Raum negirt, der unendliche Begriff im Bejahten, und dieses damit zeitlich gesetzt, so wird im Gegentheil durch das andere Band die Zeit negirt, und der Raum als ein wirkliches für-sich-Bestehen des Bejahten gesetzt, indem auch dieses in der Einheit mit dem Bejahenden Ewigkeit hat, und ein All für sich ist.

CXIV. Raum und Zeit negiren sich also wechselseitig, so daß nirgends und in nichts Raum oder Zeit für sich wirklich sind, die Wirklichkeit vielmehr nur in der gegenseitigen Indifferenziirung oder Negation beider durcheinander hervortritt.

CXV. Die in dem Raum gesetzte Zeit oder das dem Bejahten eingebildete Bejahende ist das erste Band an den Dingen und deren erste Dimension.

CXVI. Der in die Zeit aufgenommene Raum oder das mit dem Bejahenden synthesirte und in ihm gesetzte Bejahte, ist das andere an den Dingen offenbare Band und deren zweite Dimension.

CXVII. Jede dieser Dimensionen, als eine Indifferenz von Raum und Zeit, ist schon für sich real (CXIV), oder in jeder ist schon das ganze Ding. Da aber jede doch nur eine relative Indifferenz ausdrückt, so tritt das schlechthin Reale erst in der gegenseitigen Indifferenziirung auch dieser beiden Einheiten durch das absolute Band (CXIII) hervor.

CXVIII. Das vollkommene Reale, d. h. dasjenige, in welchem die ganze Idea oder Natura naturans gegenwärtig lebt (XXXIII), ist daher nothwendig ein in der Einheit dreifaches und in der Dreifachheit einiges und untheilbares. Denn es ist der Ausdruck eines dreifachen Bandes, das als solches doch nur Eines ist: die ausgesprochene Fülle des A = A.

CXIX. Dieses vollkommene Reale ist die körperliche Materie (LIX).

CXX. Die Materie ist ein und dasselbe Ganze, das auf völlig gleiche Weise Einheit in der Vielheit und Vielheit in der Einheit ist. Jede dieser beiden Seiten, die wir auch als reale und ideale bezeichnen können, ist die ganze Materie, und jede derselben drückt das ganze Wesen der Substanz aus.

CXXI. Diese Einheit in der Materie ist auch die des Wesens und der Form. Denn die Einheit in der Vielheit ist die Fülle und das Setzende der Masse (des Bewältigten); die Vielheit aber, lebendig in die Einheit aufgenommen, das Maß oder die Form.

CXXII. Auch die Materie kann entweder in ihrem An-sich betrachtet werden, oder abstrakt in der Trennung von der Substanz (XCVII). Im letzten Fall erscheint auch sie selbst lediglich als Bejahtes und unter bloß leidenden Bestimmungen, d. h. solchen, die nichts Positives in sich schließen.

CXXIII. Eine Folge dieser Betrachtung ist z. B. die Vorstellung der Materie als eines bloß leidenden oder empfangenden Princips, dem die Formen eingeprägt sind, und ähnliche, deren Richtigkeit zum Theil schon im Vorhergehenden gezeigt worden (LIII f.).

CXXIV. Die Modificationen oder Bestimmungen, deren die Materie in dieser Abstraktion allein fähig, und in denen überall keine Wesenheit enthalten ist, sind z. B. die Verschiedenheit des Orts, der Figur, der Größe u. s. w.

CXXV. Diese bloß passiven Verschiedenheiten der Materie sind es, deren Inbegriff Mechanismus heißt. Die mechanische Ansicht der Natur ist daher eine auf lauter Abstraktion beruhende, die entsteht, indem von allem Realen und Positiven der Materie abgesehen und das Nichtige in Betrachtung gezogen wird.

CXXVI. Die Materie abstrakt betrachtet, ist nur das Gefaßte der absoluten Copula, das aber als solches und von dieser abgesondert keine Realität hat. Die Materie aber in ihrem Wesen, d. h. positiv oder an sich angesehen, ist eben diese lebendige Copula des Bejahenden mit dem Bejahten, und von ihr nicht verschieden.

CXXVII. Die Materie an sich oder in dem Band betrachtet, ist

actu unendlich, im Ganzen wie im Einzelnen; denn das Band selbst ist absolute Position gegenwärtiger Unendlichkeit.

CXXVIII. *Actu* unendlich ist, was unendlich ist kraft des Wesens oder der Position; von ihr verschieden ist die imaginirte oder empirische Unendlichkeit, die auf der bloßen Anhäufung abstrakter Endlichkeiten beruht, und die vielmehr eine fortgesetzte Verneinung der Unendlichkeit als Bejahung derselben ist.

CXXIX. Nichts kann unendlich werden, das nicht seinem Wesen nach unendlich ist, auch durch endlose Hinzufügung. Kann also die Größe im Raum die Unendlichkeit nicht schaffen, so kann sie noch weniger dieselbe vernichten. Die Materie und jeder Theil derselben ist daher unangesehen alles Raumes an sich unendlich.

CXXX. Jene, welche das *actu* Unendliche nicht zu fassen vermögen, leugnen es aus dem Grunde, weil sonst eine unendliche Zahl als wirklich oder gegenwärtig angenommen werden müßte. Allein, daß es ein Unendliches gebe, dem überhaupt keine Zahl, weder endliche noch unendliche (wenn eine solche gedacht werden könnte), angemessen ist, und das alle Zahl unendlich übertrifft, davon könnten sie sich allein schon durch die Beispiele der Mathematik überzeugen, in welchen eine solche Unendlichkeit mit vollkommener Evidenz als eine gegenwärtige angeschaut und unmittelbar erkannt wird[1].

[1] Spinoza in dem bekannten Brief über den Begriff des Unendlichen (*Opp. posth. Epp.* XXIX.) bedient sich des Gleichnisses von den Ungleichheiten des Zwischenraumes, der von zwei Kreisen verschiedener Mittelpunkte eingeschlossen ist. Die Unendlichkeit dieser Ungleichheiten ist eine schlechthin gegenwärtige, actu daseyende und beschlossene. Auf diese Unendlichkeit wird 1) nicht geschlossen aus der *Größe* des eingeschlossenen *Raums*; diese ist vielmehr in Bezug auf jene völlig gleichgültig; ja im kleinsten Theil dieses Raums selbst wieder liegt ebenso wie im Ganzen desselben eine Unendlichkeit von Differenzen. 2) Ebensowenig wird diese Unendlichkeit *aus der Menge gegebener Theile* geschlossen; sie folgt lediglich daraus, *daß die Natur, die Idee der Sache ohne offenbaren Widerspruch keine Zahl leidet.* 3) Die Unendlichkeit der Ungleichheiten in jener Figur unterscheidet sich auch dadurch von der (imaginirten) Unendlichkeit, die z. B. in der Zahlenreihe angenommen wird, daß in ihr das Maximum und Minimum ganz genau bestimmbar ist — der Punkt nämlich,

CXXXI. Das Wesen der Substanz ist allein, daß sie sey, oder sie ist die absolute Bejahung ihrer Existenz. Alles Seyn aber ist an sich selbst unendlich (II.), alle Endlichkeit dagegen, soweit sie dieß ist, ist Verneinung von Seyn. Da nun aus dem Wesen der Substanz nur das Seyn, auf keine Weise aber das Nichtseyn folgen kann; so kann aus demselben auch nur unendliches und nicht endliches folgen.

CXXXII. Alles Seyn ist als Seyn nothwendig einfach; denn es ist absolute Position seiner selbst. Eben darum ist die Materie, soweit sie Seyn ist, d. h. an sich betrachtet, absolut einfach und auf keine Weise zusammengesetzt.

CXXXIII. Ebenso kann nie die Position oder Substanz, welche das Ding ist, sondern allein das Abstraktum derselben getheilt werden; alle Theilung ist darum eine lediglich imaginäre, die auf das Reale oder Positive keine Beziehung hat.

CXXXIV. Die Substanz an und für sich ist nicht ein Seyn und ein anderes Seyn, sondern nur ein und dasselbe Seyn. Alles aber, das ist, kann dem Seyn nach selbst nur in der Substanz und gleich der Substanz seyn. Darum ist in dem Seyn an sich selbst kein Außereinander, kein Abstand, keine Leere, sondern nur Ein untheilbares und durchaus einiges Wesen.

CXXXV. Durch das erste Band (CXII) ist das Ewige ganz Centrum in jedem Punkte des Umkreises (180), das untheilbare Wesen des Ganzen, die Position des Einzelnen als des Einzelnen.

CXXXVI. Durch das Band des Einen mit dem Vielen hat daher jedes Ding der Natur mittelbar sein Centrum oder Wesen in jedem andern Ding, so daß alle Dinge zwar, abstracte betrachtet, außereinander erscheinen, wahrhaft aber oder dem Positiven nach alle in dem Einen Centro der Substanz gegenwärtig und ineinander sind.

CXXXVII. Diese Einigung der Dinge beruht nicht auf ihrer

in welchem die Entfernung der beiden Kreise die größte, und der, in welchem sie die geringste ist. — Diese Unendlichkeit hat also, mit Einem Wort, nichts gemein mit dem, was die Imagination für unendlich hält, und dennoch ist sie eine unleugbare, sichtliche Unendlichkeit.

Einzelheit; denn vielmehr ist es das Allgemeine oder Wesen, das sie ist, in dem sie geeinigt sind; auch ist sie nicht eine innere oder ideale Verknüpfung der Dinge; denn sie beruht nicht auf der Einbildung der Dinge in die Einheit der Substanz (XVIII), sondern auf der Einheit der Substanz in ihnen.

CXXXVIII. Diese Einheit der Dinge ist das Geheimniß der Schwere in der Natur. Denn in derselben ist das Band des Ganzen auch die Position des Einzelnen, weßhalb sie im Raum das Aufhebende des Raumes ist. Auch ist sie nicht eine Folge von der Besonderheit der Dinge (181. 182), sondern der lautern Unendlichkeit oder (II) der Existenz rein als solcher.

CXXXIX. Willst du die Nichtigkeit des Raumes begreifen, und wie in dem Wesen der Dinge kein Außereinander, sondern lauter Innigkeit und Gegenwärtigkeit ist, so setze dich an die Stelle der Substanz in der Schwere.

CXL. Die Substanz in der Schwere durchscheinet alle Dinge, und begreifet sie alle, ob sie gleich selbst nicht begriffen wird. Ihr ist nichts weder undurchdringlich, noch dunkel, noch theilbar, sondern alles als in absoluter Einigkeit.

CXLI. Die Materie in der Abstraktion von der Substanz, d. h. als bloßes Naturatum oder als Moles betrachtet, kann sich zu der Substanz in der Schwere allein als zu ihrem Grunde verhalten; denn da sie nicht in der Identität mit ihr betrachtet wird, vermöge der Abstraktion, und dennoch nicht zu seyn vermöchte ohne die Substanz, als das Eine in dem Vielen, so verhält sie sich zu diesem, d. h. zu der Substanz in der Schwere, nothwendig als zu ihrem Grunde.

CXLII. Der Gegensatz des Bejahten und Bejahenden ist auch gleich dem von Ruhe und Bewegung (LXXXII). Wie nun nicht das eine oder andere von den beiden, sondern ihre absolute Copula das wahre Wesen ist (LXXXVIII): so ist auch die Substanz in der Schwere nicht die Ruhe allein, sondern die ewige Bewegung in der ewigen Ruhe; womit also jene abstrakte Ruhe negirt ist, deren Bild der Raum ist (ebend.), in welchem alles bewegt wird, der aber selbst unbeweglich ist.

CXLIII. Die Bewegung in der Ruhe, welche der Ausdruck der Schwere ist an dem Ding, ist diesem nicht zufällig, sondern wesentlich, und nicht sowohl eine Bestimmung seines Seyns als das Seyn selbst und die objektive Wahrheit seiner Existenz.

CXLIV. Das Wesen oder Band in einem Ding wird nicht bestimmt durch das Wesen oder Band in einem andern, noch bestimmt es hinwiederum dieses; denn es ist in beiden nur ein und dasselbe Wesen.

CXLV. Eine Wirkung der Dinge aufeinander ist nur denkbar, indem sie aus dem absoluten Identitäts-Verhältniß in das der Differenz und Relation unter sich gesetzt werden, d. h. für die abstrakte Betrachtung. Wie nun die Dinge in dieser Abstraktion selbst nichtig sind, ebenso ist alle gegenseitige Wirkung der Dinge, als solche, eine nichtige.

CXLVI. Eben darum kann dem Wesen oder Realen nach kein Ding zu dem andern ein Verhältniß des Bewirkenden oder Bewirkten haben, sondern allein ein Verhältniß absoluter Identität.

CXLVII. Das Seyn in einem Ding scheint bestimmt durch das Seyn in einem andern lediglich darum und insofern, weil und inwiefern das Seyn in jenem und das Seyn in diesem nur ein und dasselbe Seyn ist.

CXLVIII. Jedes Wesen ist schon unmittelbar durch das Seyn selbst in der Einheit mit der Substanz und dadurch mit allen Dingen. Die Einheit aller Dinge oder die Einheit eines Dings mit allen andern in der Schwere ist daher nichts Bewirktes, sondern vielmehr das Ursprüngliche, das Seyn oder die Position selbst.

CXLIX. Die Dinge, in der Abstraktion betrachtet, sind sich nothwendig fremd und ohne Gemeinschaft, wie jeder Punkt des Raums dem andern fremd und uneinbar ist. Die Einigung der Dinge in der Schwere kann also ihren Grund nicht in den Dingen selbst, als solchen oder abstracte betrachtet, haben, sondern umgekehrt vielmehr die Dinge haben ihren Grund in der Einheit, die das Wesen der Schwere ist.

CL. Den Grund der Schwere in eine Kraft oder Eigenschaft des

Körpers und der Masse setzen[1], heißt den Gott leugnen, der in der Schwere ist, und die Natur vom ersten Grund aus entgöttern.

CLI. Das Wesen, welches alle Dinge ist, hat nothwendig selbst kein Verhältniß zu anderem und ist nur sich selber Mittelpunkt. Alles ist in ihm, aber es ist selbst in keinem anderen.

CLII. Das, was in jedem Ding das Schwere ist, und das, wogegen es schwer ist, ist ein und dasselbe: so also ist die an sich unendliche und unschwere Natur in dem höchsten Zwang der Dinge selbst frei; wie im Gegentheil die göttliche Freiheit der Natur selbst der höchste Zwang der Dinge ist.

CLIII. So wenig eine ewige Wahrheit oder eine Vernunftfolge, z. B. eine wesentliche Eigenschaft des Kreises, durch die Größe oder Art eines wirklichen Kreises mag modificirt werden, so wenig das ewige Gesetz und Gleichmaß der Schwere durch Größe oder Beschaffenheit der Dinge.

CLIV. Die Substanz ist in dem Größten nicht mehr denn in dem Kleinsten, in dem Verschiedenen und Ungleichen ebenso wie in dem Aehnlichen und Gleichen, dieselbe absolute Identität; und durch keinen Unterschied, den die abstrakte Beurtheilung festsetzt, je afficirt[2].

[1] Wie in der Newtonischen Ziehkraft, von der sogar die gemeine Rede, daß sie nur das Phänomen ausdrücke, unrichtig ist.

[2] Diese absolute und durchgängige Einheit der Schwere hat auch die Physik unter dem Namen der absoluten Schwere erkennen müssen. Dieß Eine jedoch hätte hingereicht, den Irrthum ihrer anderweitigen Vorstellungen vom Wesen der Schwere darzuthun. — Der Begriff der specifischen Schwere dagegen, wo diese nämlich im Produkt und nicht im Wesen betrachtet wird, bietet ein Beispiel dar von dem, was wir abstrakte Betrachtung nennen. — Daß übrigens die specifische Schwere mechanisch schlechthin nicht begreiflich sey, sondern durchaus nur dynamisch, wird hier nur vorläufig erinnert, und müßte schon aus dem bloßen Dualismus von Schwere und Licht erhellen. Wie diese beiden Attribute der Natur zwar im Ganzen stets das Gleichgewicht bewahren, aber mit stetem Wechsel im Einzelnen, so ist auch Zu- und Abnahme specifischer Schwere verflochten in den innern Lebenswechsel der ganzen Natur. — Wir wollen hier noch bemerken, daß wir die Schwere bis jetzt bloß als das Allgemeine oder die reine Position betrachten. Aber mit dem Allgemeinen zumal ist das Besondere; das Wesen in der Schwere ist die reine Copula selbst, die, als solche, keiner Qualität, Quantität u. s. w. fähig ist, aber mit dieser Copula zumal ist das, was

CLV. Da in der wahren Substanz kein Abstand, keine Nähe noch Ferne ist (LXXXIII), so ist Wirkung in die Ferne ein Unding in der Natur.

CLVI. Alles, das durch die göttliche Einheit der Dinge vermittelt ist, ist der abstrakten Betrachtungsart eine Wirkung in die Distanz.

CLVII. Die Schwere ist die stille Feier der Natur, damit sie die Einheit in der Unendlichkeit, d. h. ihre Vollendung, feiert.

CLVIII. Das Wesen in der Schwere ist selbst nicht dem Raum unterworfen, sondern über allen Raum; und der göttliche Gegensatz alles Raums.

CLIX. Das wahre Universum, das die Substanz selbst ist, kann daher dem Raum nach so wenig unendlich als endlich seyn; nicht unendlich, denn alles, was in dem Raum gedacht wird, ist endlich; nicht endlich, denn dem All ist es unmöglich endlich zu seyn. Wie es vielmehr Dinge gibt (CXXX), die durch ihre Natur alle Zahl übertreffen, ebenso übertrifft das All durch seine Natur allen Raum.

CLX. Der Raum, der nichts anderes ist denn die der Einheit beraubte Vielheit oder Unendlichkeit (CV), ist das Gegentheil wahrer Totalität. Daher die Anwendung des Raums auf das All nichts als Widerspruch erzeugen kann, da sie selbst ein Widerspruch ist.

CLXI. Die Imagination (145) will das Universum als Einheit; denn nur als solche ist es Totalität; aber es kann nicht Eines seyn im Raum, wenn es nicht endlich ist. Sie setzt es daher als endlich dem Raume nach; aber sie will es zugleich als Allheit und muß es zu dem Ende dem Raume nach als unendlich vorstellen: sie denkt es daher als endlich oder unendlich, je nachdem sie auf die Einheit oder auf die Allheit reflektirt.

derselben fähig ist, wie mit dem Band in dem Satz A = A auch A als Subjekt und A als Prädicat zumal sind. Die Schwere ist der lebendige Schlag oder die Position in ihrer Identität angesehen; aber unmittelbar aus ihr bricht hervor — oder vielmehr mit ihr zumal ist —, Gegensatz, Polarität, und das ganze Spiel des einzelnen Lebens, zu dem sie, als der unsichtbare, erst in der höheren Potenz selbst wieder ganz objektiv werdende Grund und ewige Träger sich verhält.

CLXII. Wie aber ein solches Schweben der Imagination zwischen Entgegengesetzten — die im Raum nicht vereinbar sind, weil der Raum eben auf ihrer Trennung beruht — ein Widerstreit der Vernunft mit sich selbst heißen könne, ist nicht einzusehen.

CLXIII. Die Vernunft, welche objektiv im Universum lebt, die Schwere, hebt jenen Widerstreit sichtbar auf, indem sie die Unendlichkeit der Natur ganz in die Gegenwart spielt, und in dem Punkte darstellt, was die Imagination in endloser Ferne sucht. Diese wahre Unendlichkeit, welche dieselbe ist im Kleinsten wie im Größten, ist über alles Maß und übertrifft alle Vergleichung.

CLXIV. Da sonach das All (das schaffende und zeugende) ohne alle Quantität ist, so ist es eben darum auch nicht Materie in der abstrakten Bedeutung, als theilbare Raumerfüllung, oder als leiblich, sondern allein in der substantiven Bedeutung.

CLXV. Auch kann es eben deßhalb keine Figur haben, noch ist es der verschiedenen Abmessungen empfänglich, nicht wie der Punkt aus Mangel der Objektivität, noch, wie es von dem absoluten Raum gesagt wird, weil er keine Grenze habe, sondern weil es über allen Raum ist.

CLXVI. Die Substanz in der Schwere ist das Princip der Endlichkeit der Dinge. Denn den unendlichen Begriff des Ganzen in das Einzelne (Bejahte) setzend, setzt sie dieses zugleich als nicht-für-sich-seyend, als von ihm bewältigt, als Masse, oder zeitlich (CXV).

CLXVII. Das Einzelne ist, inwiefern der unendliche Begriff des Ganzen in ihm bejaht ist; aber es ist eben darum nicht als das Einzelne; sondern nur sofern es dem Ganzen dient (CVI). Sein Leben ist daher weder absolut ein Seyn, noch absolut ein Nichtseyn, sondern ein Schweben zwischen beiden.

CLXVIII. Der Unfähigkeit wegen, den unendlichen Begriff des Ganzen in sich zu enthalten, drückt sich die Unendlichkeit desselben im Bejahten als ein steter Wechsel und ein endliches Ueberschwellen des letztern aus: das Seyn desselben ist also ein beständiges Vergehen, und hinwiederum im Vergehen allein hat es ein Seyn.

CLXIX. Da aber gleichwohl das Band, wodurch der unendliche Begriff mit ihm, dem Einzelnen, verknüpft ist, in der schaffenden Natur ein ewiges ist, so leuchtet eben in diesem Wechsel von Entstehen und Vergehen die Ewigkeit dieses Bandes oder seiner Idea (XXXIII) durch. Das Seyn des Ewigen ist in dem Einzelnen als Wechsel, und hinwiederum der Wechsel ist in Ansehung des Ewigen als das Seyn.

CLXX. Die Vergänglichkeit der Dinge muß in dem Maß offenbarer seyn, als das eigne Leben in ihnen entwickelt ist; dagegen je mehr in ihnen nur der unendliche Begriff lebt und das eigne Leben zurückgedrängt ist, in dem Verhältniß müssen sie als weniger vergänglich erscheinen.

CLXXI. Die Schwere (CXXXVIII f.) ist nur das Eine Band der Dinge (CXII); oder, richtiger zu reden, sie ist das Band nur von der Einen Seite betrachtet, nämlich insofern es die Verknüpfung des unendlichen Begriffs mit dem Einzelnen ist; nicht aber, insofern es hinwiederum das Einzelne in den unendlichen Begriff aufgenommen und als selbst ewig setzt (CX. CXII).

CLXXII. Die schaffende Substanz oder Natura naturans in jedem Ding ist das Eine Band unmittelbar und nothwendig auf die doppelte Weise, nämlich als Einheit des unendlichen Begriffs mit dem Einzelnen und als Einheit des Einzelnen mit dem unendlichen Begriff; denn sie selbst (XXV) ist die lebendige Einheit dieses doppelten Bandes.

CLXXIII. Das Band als Schwere ist das Wesen oder Position des Leibes; dasselbe also von seiner andern Seite betrachtet (CLXXI), oder als Band des Einzelnen mit dem unendlichen Begriff, ist das Wesen der Seele, oder die Seele selbst, dem Positiven nach betrachtet.

CLXXIV. Das Band von dieser Seite angesehen, oder als Wesen der Seele, ist in der Natur ebenso real und wirklich, als das Band von der ersten Seite betrachtet in der Schwere real und wirklich ist.

CLXXV. Da Seele und Leib sich als Ideales und Reales verhalten, so muß der Einigkeit des Bandes wegen (CLXXI) in dem

Wesen der Seele dasselbe, nur auf ideale Weise, enthalten seyn, was im Wesen des Leibes auf reale Weise enthalten ist.

CLXXVI. Wie sich zu dem Band von der realen Seite betrachtet, oder zu dem Wesen in der Schwere die Schwere selbst verhält: so verhält sich zu demselben von der idealen Seite betrachtet das Licht; denn im Licht ist dasselbe auf ideale Weise enthalten, was in der Schwere auf reale.

CLXXVII. Alles, das ist, ist auf untheilbare Weise, Seele und Leib; denn (CLXXII) in allem, das ist, ist das Band nothwendig und gleich ewig auf die doppelte Weise gegenwärtig.

CLXXVIII. Das Wesen der Seele und das Wesen des Leibes ist nothwendig nur ein und dasselbe Wesen. Denn es ist (CLXXIII) ein und dasselbe Band eines und desselben Daseyns, nur von verschiedenen Seiten betrachtet.

CLXXIX. Das Band des unendlichen Begriffs mit dem Einzelnen ist in Ansehung jedes Einzelnen ein durchaus einziges Band. Denn das Ewige schafft oder bejaht nicht nach allgemeinen Begriffen (88), sondern jedes als eine eigne Welt, und als ob nichts außer ihm wäre.

CLXXX. Dieses durchaus einzige Band ist zugleich ein schlechthin untheilbares; denn es ist als Wesen des Leibes und der Seele nur ein und dasselbe Band.

CLXXXI. Das Band jedes Dings in seiner absoluten Einzigkeit und Untheilbarkeit ist die **Idea**, welche eben darum weder ein Allgemeinbegriff seyn kann, noch auch Seele oder Leib insbesondre, sondern das absolut-Identische beider.

CLXXXII. Die Substanz in der Schwere bejaht sich selbst als die Einheit in der Allheit der Dinge; aber ebenso ewig bejaht sie auch dieses ihr Bejahen wieder, indem sie die Allheit der Dinge in die Einheit ihres Wesens aufnimmt.

CLXXXIII. Die Schwere kann daher relativ auf das Licht (CLXXVI) als die andere Seite des Bandes, als Affirmation der ersten Potenz $= A^1$, das Licht als Bejahung in der zweiten Potenz $= A^2$ (191) betrachtet werden.

CLXXXIV. Der Ausdruck der A^1 ist Seyn; der Ausdruck der A^2 Bejahung dieses Seyns (ebend.); aber beide sind eins und dasselbe; denn das Seyn kann nichts von seiner Position Verschiedenes seyn, und hinwiederum die Position des Seyns nichts anderes denn eben das Seyn selbst. Beide sind nicht wesentlich, sondern bloß relativ verschieden.

CLXXXV. Da das Wesen in der Schwere alles real erfüllt, so muß das Wesen in dem Licht, als das allgegenwärtige und unendliche Denken, alles auf ideale Weise erfüllen.

CLXXXVI. In der Schwere für sich verhält sich das Band oder Ewige lediglich als das Bejahende oder Subjektive; indeß das Bejahte oder Objektive als ein Zeitliches oder Vorübergehendes erscheint (CLXVIII).

CLXXXVII. Nur in der Einheit mit dem Lichtwesen, der andern Seite des Bandes (CLXXVI), erscheint auch das Band in der Schwere selbst als bejaht. Denn das Wesen im Licht verhält sich zum Wesen in der Schwere als dessen Begriff oder Bejahung (CLXXXIII).

CLXXXVIII. Der Ewigkeit kann das Einzelne lediglich durch das Band des unendlichen Begriffs mit ihm selbst angehören (CLIX), und es kann als ein selbst Ewiges und zum Ewigen Gehöriges existiren, nur soweit der unendliche Begriff und also auch das Band dieses Begriffs mit ihm selber als existirend gesetzt oder selber wieder bejaht ist.

CLXXXIX. Wenn das Wesen in der Schwere das Setzende der Zeit in dem Ding ist, so das Wesen im Licht das Negirende der Zeit und das Setzende der Ewigkeit in demselben.

CXC. Das Wesen, das in der Schwere ein Band des einzelnen Dings mit allen andern Dingen ist (CXXVI) und sein für-sich-Bestehen aufhebt, negirt eben damit auch die Einzigkeit dieses Dings. Das Lichtwesen, das Band selbst bejahend und objektiv setzend, macht dessen Einzigkeit und damit auch die des Dings selbst offenbar.

CXCI. Das Lichtwesen offenbart dasjenige an dem Ding, wodurch es eine ewige Wahrheit hat (99), nämlich das Band als ein ewiges und durchaus einziges (CLXXXIX. CXC), es selbst (das

Ding) also als eine zugleich ewige und durchaus einzige Conception der unendlichen Lust der Bejahung (XXXII).

CXCII. Bewegung ist Ausdruck des Bandes, wodurch ein einzelnes Ding andern Dingen verknüpft wird, die zwar in seiner Position, aber nicht in ihm selbst (als bejahtem) enthalten sind. In der Schwere wird darum (CXLII) Bewegung in die Ruhe (des Einzelnen) gesetzt.

CXCIII. Ruhe in der Bewegung wäre, wenn die Dinge, deren Begriff in der Position eines Dings enthalten ist, zugleich in ihm selbst als Bejahtem gegenwärtig wären, d. h. wenn jene Position, die zugleich der Begriff anderer Dinge ist, in ihm selbst objektiv gesetzt wäre.

CXCIV. Dieses geschiehet in der Seele; denn die Seele ist der Begriff oder die Bejahung des Bandes, das als Wesen des Einzelnen zumal das Wesen aller Dinge (CVI), aber in der Schwere nur das Bejahende ist.

CXCV. Wie das Ewige, als Einheit in der Allheit, in jedem Besondern ein durchaus einziges Band, d. h. durchaus einziger oder individueller Leib ist [1]: so ist dasselbe Ewige als Allheit in der Einheit in jedem Besondern ebenfalls ein schlechthin einziges Band, d. h. durchaus einzige oder individuelle Seele.

CXCVI. Jede Seele ist relativ vollkommener, oder (was dasselbe ist) sie enthält einen höhern Grad von Realität in dem Maß, in welchem die Bejahung oder Position, die sie ist (CXCIV), die Bejahung anderer Dinge enthält, oder je vollkommener sie die Allheit in der Einheit (CXCV), die ewige Ruhe als unendliche Bewegung (CXCIII) enthält.

CXCVII. In dem Maß, als in der Position, die die Seele ist, die Position anderer Dinge enthalten ist, in dem Maß ist auch objektiv im Wesen oder Band des Leibes das Wesen anderer Dinge entfaltet;

[1] Ich verweise auf CIII und die Anmerkung zu jenem Satz. — Ich sage: das Ewige als ein durchaus einziges Band des Einen mit dem Vielen in jedem Besonderen sey individueller Leib; aber nicht sage ich, daß es leiblich sey. In demselben Sinn sage ich: als das andere Band sey es Seele, und da es in jedem Einzelnen ein durchaus einziges Band ist, sey es individuelle Seele.

denn die Seele ist der Begriff der Position, die das Wesen des Leibes ist (CLXXXIV).

CXCVIII. In gleichem Verhältniß, als die Substanz oder Copula des Leibes als Wesen oder Einheit anderer Dinge entfaltet ist, erscheint der Leib als beseelt.

CXCIX. Seele und Leib sind daher nicht allein in ihrem An-sich, sondern auch dem Grade ihrer Vollkommenheit nach eins; und da im Universum alle möglichen Grade von Realität enthalten sind (VII), so sind in ihm auch alle Grade von Vollkommenheit des Leibes und der Seele enthalten.

CC. Der höchste Grad von Beseelung, die vollkommenste Seele mit dem vollkommensten Leibe ist da gesetzt, wo die Seele sich als unendlichen Begriff aller Dinge im Leibe wirklich erkennt; wo der Leib die vollkommen entfaltete Einheit in der Allheit, die Seele die vollkommen in die Einheit aufgelöste Allheit, die Peripherie also schlechthin gleich dem Centro ist.

CCI. Die Stufenfolge der Dinge ist eine Stufenfolge der Centrirung, so daß in Einem Ding und in dessen Begriff, seiner Seele, immer mehrere Dinge und zuletzt alle enthalten sind.

CCII. In dem Verhältniß, als der Leib beseelter ist, erscheint das Bejahte an ihm größerem Wechsel unterworfen. Denn im Verhältniß der Beseelung ist das Wesen des Leibes zumal als Wesen aller Dinge entfaltet (CXCVIII); desto wichtiger erscheint also das Bejahte oder Verbundene gegen die Position oder das Band.

CCIII. Die Wurzel alles einzelnen Daseyns ist das Band des unendlichen Begriffs mit dem Einzelnen. Die Schwere reducirt beständig alle Dinge auf diese Wurzel des Daseyns; das Lichtwesen dagegen ist das Exponentiirende dieser Wurzel.

CCIV. Das Wesen in der Schwere ist das Princip des nicht-für-sich-Seyns der Dinge; der unterirdische Gott, der stygische Jupiter. Das Lichtwesen dagegen ist das Princip des eignen Lebens der Dinge; denn indem sie außer dem Seyn auch noch die Bejahung ihres Seyns in sich selbst haben (CLXXXIV, vergl. mit 195), oder indem die

Allheit der Dinge in die Einheit des Begriffs oder der Seele der Dinge gesetzt ist, werden sie selbst Universa für sich und der Substanz gleich.

CCV. Da die Bewegung in der Schwere ein Zeichen der Unselbständigkeit des Einzelnen, oder davon ist; daß es sein Centrum nicht objektiv in sich selbst begreift, sondern außer sich in andern Dingen hat (CXCIV), so ist die Schwere in Ansehung der Dinge ihre ewige Centripetenz; das Lichtwesen dagegen ihre Centrifugenz; denn vermöge desselben ist der unendliche Begriff aller Dinge in ihnen selbst objektiv als Centrum gesetzt (CXCIV).

CCVI. Wie das Wesen in der Schwere selbst nicht im Raum ist, sondern über allen Raum: so das Wesen des Lichts nicht in der Zeit, sondern über alle Zeit.

CCVII. Das Wesen des Lichts setzt alles Zeitliche als Ewigkeit, wie das Wesen in der Schwere alles Räumliche als Einheit setzt.

CCVIII. Die Schwere ist nur darum das Negirende alles Raumes, weil ihr Wesen das An-sich oder Positive alles Raumes; das Lichtwesen nur darum das Negirende aller Zeit, weil es das An-sich oder Positive aller Zeit ist.

CCIX. Die Schwere ist nur darum das Setzende der Zeit, weil sie (CVI) das Positive aller Zeit in das Einzelne setzt. So muß im Gegentheil das Lichtwesen in den Dingen den Raum setzen, aber nicht als den Raum, sondern das Positive alles Raums (CCV), das über allen Raum ist, und ihn in sich selbst enthält wie das Universum, ohne in ihm zu seyn.

CCX. Die Natur ist ein stufenweises (CCI) Setzen des Positiven der Zeit in das Einzelne; eben darum erscheint sie selbst im Ganzen mehr unter der Form des Raumes beschlossen. Mit der vollendeten Einbildung des An-sich der Zeit in das Einzelne beginnt erst die Herrschaft der Zeit (in der Geschichte).

CCXI. Die Seele (CXCV) ist in dem Einzelnen das Positive der Zeit ebenso, wie das unendliche und allgegenwärtige Denken es im Ganzen ist (CCVIII). Darum ist in der Seele die Zeit-durchdringende Kraft, Ahndung des Künftigen auch in den Thieren; das stete Wiederaufleben

ihrer Einheit aus der Zeit und das alles in ihr selbst wieder als Ewigkeit setzende Bewußtseyn.

CCXII. Der Zeit oder vielmehr der Bemerkung der Zeit liegt nur der umgekehrte Gegensatz von demjenigen zum Grunde, welcher dem Raum zu Grunde liegt (CII vergl. mit CVIII). Beide müssen darum die nämlichen Elemente in sich enthalten.

CCXIII. Die Zeit, in völligem Gegensatz mit dem Raum, wäre das Bejahende in der völligen Getrenntheit von dem Bejahten; da aber diese undenkbar ist, so ist auch in der Zeit selbst der völlige Gegensatz mit dem Raum unmöglich, und sie selbst muß den Raum begreifen, wie dieser (CXIV) die Zeit begreift.

CCXIV. Das in der Zeit eigentlich Zeitliche ist die Zukunft. Denn die Zukunft ist das, wodurch das Bejahende mit seinem Bejahten, die Möglichkeit mit ihrer Wirklichkeit verbunden wird; der Begriff derselben beruht also am meisten auf dem Gegensatz dieser beiden.

CCXV. Da aber die Zukunft als Zukunft lediglich denkbar und offenbares Produkt bloßer Imagination ist, so ist das in dem Zeitlichen der Zeit (CCXIV) einzig Reelle eben nur das Band des Bejahenden mit dem Bejahten, d. h. das nicht-Zeitliche[1].

CCXVI. Wie die innere Einheit der Dinge sich in dem Raum nur als Negation desselben und damit alles Seyns und Bestehens, als stetes Vergehen der Dinge — reflektiren kann (CLXVIII): so die Ewigkeit der Dinge in der Zeit nur als Negation der Zeit und damit alles Werdens — als Vergangenheit, in der alle Zeit erloschen ist.

CCXVII. Die Vergangenheit ist die als Raum gesetzte Zeit oder das Räumliche in der Zeit, und wie Zukunft nur die (einseitige) Synthese des Bejahenden mit dem Bejahten: so die Vergangenheit nur die (einseitige) Synthese des Bejahten mit seinem Bejahenden — die abstrakte oder unlebendige Ewigkeit.

CCXVIII. Die wahre Ewigkeit ist aber nicht die Ewigkeit im

[1] Ebenso wie das Reelle in der ersten Dimension des Raums nicht das Räumliche selbst ist, sondern das, in dem der Raum negirt ist, und soweit er in ihm negirt ist — die Masse (CXVII).

Gegensatz der Zeit, sondern die die Zeit selbst begreifende und in sich als Ewigkeit setzende Ewigkeit (CLXIX); — nicht das Seyn im Gegensatz des Werdens, sondern das Seyn in der ewigen Einheit mit dem ewigen Werden.

CCXIX. Das wahrhafte Lebendige in der Zeit kann eben darum nur in der Gegenwart, als der Einheit von Vergangenheit und Zukunft, Seyn und Werden, hervortreten, wie das eigentlich Reale im Raume nur die dritte Dimension als die Synthese der beiden ersten ist (CXVII).

CCXX. Nicht anders denn die Zukunft ist auch die Vergangenheit als die Vergangenheit bloß denkbar und lediglich Produkt der Imagination. In dem Realen, als solchen, ist so wenig Vergangenheit als Zukunft; aber auch in der Gegenwart ist nicht das Zeitliche, sondern das lebendige Band des Seyns und des Werdens, d. h. das nicht-Zeitliche (CCXVIII), das einzig Reelle.

CCXXI. Die Zeit überhaupt daher hat, als Zeit, nur Realität im abstrahirenden, d. h. vom Realen absehenden Denken.

CCXXII. Jedes Ding ist im Gegensatz der Zeit actu ewig, wie es im Gegensatz des Raums actu unendlich ist (CXXVII).

CCXXIII. Das Zeitliche verhält sich zu dem Ewigen nicht anders, denn wie sich das Bejahte zur Bejahung[1] verhält. Wie nun

[1] Um einer möglichen Verwirrung vorzubeugen, stehe hier folgende Erinnerung. — Das schlechthin und in jeder Beziehung Absolute, behaupten wir, sey die ewige Einheit des Prädicirenden und Prädicirten als Einheit aufgefaßt. Wir können nicht fragen: wie entsteht das Bejahte? oder: woher kommt es? denn es ist gleich ewig mit dem Bejahenden, so wie im Gegentheil dieses nicht, als solches, seyn könnte ohne das Bejahte. Das Seyn selbst oder das eigentliche Ewige ist daher nur die absolute Nothwendigkeit, daß das Bejahende mit einem Bejahten, das Unendliche mit einem Endlichen als Vorbild mit dem Gegenbild zumal da und untrennbar verknüpft sey. Durch diese Nothwendigkeit und in und mit ihr sind erst beide; sie selbst aber ist über beide gleicherweise erhaben, als ihr Band oder Wesen. — Wir können nun aber (und dieß ist der Punkt, auf den es hier ankommt) jene Einheit des Bejahenden und Bejahten entweder formell oder reell betrachten. Formell: indem das Bejahende = A mit dem Bejahten = B als eins gesetzt wird; wobei aber von selbst

die Bejahung ohne das Bejahte nicht seyn kann, und beide nicht auf eine vorübergehende oder zufällige, sondern auf eine ewige und nothwendige Weise zumal sind: so ist das Zeitliche mit dem Ewigen auf eine ewige Weise zumal, und dennoch selbst ewig.

CCXXIV. Wie ferner das Reale in dem Bejahten selbst nur das Bejahende ist: so das Positive im Zeitlichen selbst nur das nicht-Zeitliche, nämlich das Ewige.

CCXXV. Das ewige und zeitliche Leben jedes Dings ist nur ein und dasselbe Leben; und es gibt kein, numerisch, anderes Leben außer dem zeitlichen. Sondern dasselbe, das der Position nach das ewige ist, ist im Bejahten das zeitliche, und umgekehrt.

CCXXVI. Nur dem All ist es wesentlich zu seyn, und nur durch das All den Dingen (159). Die Dinge sind also nur in der Allheit; und diese ist das Naturâ prius derselben; oder: die Allheit muß immer schon ganz und vollendet daseyn, damit das Einzelne möglich und wirklich sey.

CCXXVII. Wird aber das Einzelne abstrahirt von dieser Allheit gesetzt, so entsteht ein nothwendiger Widerspruch. Denn da sie ihm

einleuchtet, daß weder das A als A, noch das B als B je für sich hervortreten könne, da ja eben nur die Einheit beider das Reelle ist. Mit andern Worten: A als A und B als B sind selbst nur formelle oder ideelle Faktoren. — Das reelle B ist selbst A in B gesetzt; das reelle A selbst B in A gesetzt. — A ist in B gesetzt, heißt: die Einheit von A und B ist selbst als bejaht gesetzt. B ist in A, heißt: die Einheit beider ist selbst als bejahend gesetzt. So ewig das lebendige Band von A und B, ebenso ewig und mit ihm zumal ist auch das aus A und B Verbundene. Das reelle Bejahte ist also das Verbundene von A und B; das reelle Bejahende das Band beider oder die Bejahung selbst; und dieß ist der Sinn dieser Worte in dem obigen Satz. — Alles, was von dem Verhältniß des Bejahenden und Bejahten in der formellen Bedeutung gilt, gilt auch von dem Verhältniß beider in der reellen Bedeutung; eins kann unmittelbar für das andere substituirt werden, wie sich eins unmittelbar in das andere auflöst. — Wer mit den obigen Sätzen die Erläuterungen verbinden will, die in der Darlegung des wahren Verhältnisses zwischen der Naturphilosophie und der Fichteschen Lehre, ferner in der der neuen Ausgabe der Schrift von der Weltseele zugegebenen Abhandlung enthalten sind, dem kann wohl hier nichts Dunkles zurückbleiben.

nicht, der Idee nach, vorangehen soll, kraft der Abstraktion, und das Einzelne doch nur in ihr seyn kann, so muß dieses in die Allheit zugleich aufgenommen und auch nicht aufgenommen werden. Diesen Widerspruch kann die Imagination nur durch die Vermittlung einer unendlichen Reihe, d. h. überhaupt nicht auflösen. Das Abstrahirte wird mit einem andern Abstrahirten synthesirt, dieses wieder mit einem andern, welches der gleichen Verknüpfung bedarf u. s. f. (nachdem die untheilbare Einheit der Position einmal aufgehoben ist) ins Unendliche.

CCXXVIII. Die Vernunft aber setzt die unvermittelte und unfaßbare Allheit mit Einem Schlage, und nur nach ihr und in ihr die einzelnen Dinge.

CCXXIX. In dieser Allheit ist auch die Existenz jedes Dings eine schlechthin unbedingte und durchaus untheilbare Existenz (Position); ewig, unangesehen aller Zeit.

CCXXX. In der Abstraktion von der Allheit aber schließt das Wesen nicht unmittelbar auch das Seyn in sich (CCXXVI); das Ding (da es nun in der Allheit nothwendig ist) erscheint als ein solches, das seyn und auch nicht seyn könnte, d. h. als ein zufälliges; ferner als ein solches, dessen Existenz als größer oder als kleiner bestimmt werden kann.

CCXXXI. Diese abstrakte Existenz, die unbeschadet des Begriffs als größer oder kleiner bestimmt werden kann, heißt Dauer.

CCXXXII. Wäre aber das Positive der Dauer nicht selbst Ewigkeit, d. h. untheilbare Position von Unendlichkeit, so könnte nicht einmal eine Zeit verfließen[1]; wie jene lose Zeitverknüpfung der Dinge, welche die Abstraktion allein sieht, selbst unmöglich wäre ohne die stete wirkliche Gegenwart des Ganzen.

[1] **Ubi quis durationem abstracte conceperit, nunquam poterit intelligere, qua ratione hora ex. gr. transire possit. Nam ut horat transeat, necesse erit, ejus dimidium prius transire et postea dimidium reliqui et deinde dimidium, quod hujus reliqui superest, et, si sic porro infinite dimidium a reliquo subtrahas, nunquam ad finem horae pervenire poteris. Spinoza in Opp. posth. p. 468.**

CCXXXIII. Der Begriff der Dauer ist von dem der Ewigkeit toto genere verschieden, und die Dinge sind ewig unangesehen der Dauer. Ihr Leben ist kurz, aber die Ewigkeit ist noch viel kürzer; denn sie ist im Augenblick die ganze (LXXXIII); wie die Substanz auch im Punkte die ganze und unendlich ist (CLIV).

CCXXXIV. Auch unendliche Dauer, wäre sie denkbar, könnte die Ewigkeit nicht schaffen; eben darum kann auch die kleinste Dauer die Ewigkeit nicht vernichten.

CCXXXV. Durch die Anwendung der Zeit auf das Universum entsteht ein unauflöslicher Widerstreit. Denn die Zeit beruht auf dem Gegensatz des Bejahenden mit dem Bejahten (CVIII); im Universum aber ist das Bejahte schlechthin gleich und angemessen dem Bejahenden; es wird von diesem nicht übertroffen noch überschwellt; dasselbe, das als Identität ist, ist auch als Totalität.

CCXXXVI. Du willst das Universum als Allheit; aber diese ist in der Zeit nur möglich, wenn das Universum der Zeit nach unendlich ist; aber nun ist die Einheit verloren. Du willst es als Einheit; aber diese ist in der Zeit nur möglich, indem es der Zeit nach endlich ist. Du hast nun die Einheit, aber die Allheit ist verloren[1].

CCXXXVII. Hätte die Welt je angefangen zu seyn, d. h. ließe sich ihr Seyn auf eine bestimmte Zeit, und die Verwandlungen und Bewegungen in ihr auf eine bestimmte Zahl zurückführen, so müßte behauptet werden, daß das Seyn nicht aus dem Wesen Gottes folge, d. h. die Idee Gottes selbst müßte aufgehoben werden. Denn das Seyn, d. h. eben das All, folgt ebenso wesentlich aus der Idee Gottes, als aus der Idee des Dreiecks folgt, daß seine Winkel zusammen zweien rechten gleichen.

[1] Bemerkenswerth ist, daß der gemeine Verstand sich in diesem Widerstreit in Ansehung des Raums jederzeit mehr für die Unendlichkeit (die Grenzenlosigkeit der Welt), in Ansehung der Zeit mehr für die Endlichkeit (einen Anfang der Welt) entschieden hat. Ebenso die öffentliche Religion. Auch dieser Entscheidung liegt der ursprüngliche Gegensatz von Raum und Zeit zum Grunde: daß in dieser nämlich die Einheit, in jenem die Unendlichkeit vorherrschend ist.

CCXXXVIII. Hinwiederum aber, daß die Welt nicht angefangen habe und von einer endlosen Zeit her dauern müsse, könnte nur behauptet werden, indem nicht das Ganze als vorangehend den Theilen, sondern umgekehrt die Theile als vorangehend dem Ganzen gedacht würden; wie auch die Erzeugung einer Linie endlose Zeit erforderte, nachdem man sie erst aus unendlich vielen Punkten zusammengesetzt gedacht hätte; welches alles die äußerste Ungereimtheit ist.

CCXXXIX. Nur das Ganze als das **Ganze** ist, und mit ihm die Theile; dieses aber hat ebensowenig angefangen als nicht angefangen; denn es übertrifft alle Zeit; es ist nicht von Ewigkeit her, sondern auf ewige Weise, wie die Wahrheit in dem Gesetz der Identität nicht von unendlicher Zeit her, sondern der Natur nach ewig ist.

CCXL. Das Universum ist nicht erzeugt, denn alles Daseyn ist nur sein Daseyn; ebensowenig kann es untergehen, denn es ist nichts, in das es übergehen könnte, weil es selbst alles Seyn ist. Es kann nicht wachsen, noch abnehmen, denn das Unendliche kann nicht größer und nicht kleiner werden. Es erleidet keinen Wechsel, weder einen, der von außen bewirkt würde, denn es ist nichts außer ihm, noch der aus ihm selbst entspränge, denn es ist alles, das es seyn kann, in der That und ohne Zeit zumal. Da also die Möglichkeit in ihm stets durch die Wirklichkeit erfüllt ist, so ist es in einer unsterblichen Ruhe, die aber nur die vollendete Fülle und unendliche Kraft seiner Selbstbejahung ist.

CCXLI. Das Wesen in der Schwere und das Wesen im Licht sind, in ihrer Trennung voneinander, immer noch bloß ideale Faktoren der Natur; denn die schaffende Natur eint auch sie selbst wieder (CLXXII), und nichts Reales ist in der Natur, das bloß dem einen oder andern von beiden angehörte (ebend.)

CCXLII. Die **wirklichen** Potenzen in der Natur können sich eben darum auch nicht bloß wie Schwere, Licht und die Identität derselben verhalten; denn in allem Wirklichen ist das dreifache Band beider ausgedrückt.

CCXLIII. Die schaffende Natur als die lebendige Einheit von Licht und Schwere bejaht zuvörderst sich selbst schlechthin im Einzelnen;

und dieses ist die erste Potenz ihrer Bejahung = A^1, in welcher Schwere, Licht und die Einheit beider gemeinschaftlich der Schwere untergeordnet sind. Sie bejaht auch dieses ihr Bejahen wieder = A^2, so daß Schwere, Licht und Identität beider unter dem gemeinschaftlichen Exponenten des Lichts erscheinen. Beides, das Seyn = A^1 und die Position dieses Seyns = A^2, wieder einigend = A^3, offenbart sie sich selbst erst als die wahrhaft absolute Copula; und das Licht mit der Schwere erscheint untergeordnet dem gemeinsamen Band, in dem beide ursprünglich eingeschlossen sind.

CCXLIV. Diese Folge der realen Potenzen stellt sich der Betrachtung dar — die erste als die allgemeine Metamorphose der Natur, oder als das erste Aufblühen der Dinge aus der Schwere; die andere als dynamisches Leben, als erste innere Verknüpfung der Dinge; die dritte als organisches Leben, als gleich vollkommene Entfaltung des innern und äußern Lebens.

CCXLV. Die Betrachtung dieser realen Potenzen der Natur ist **Gegenstand der speciellen Naturphilosophie.**

Kritische Fragmente.

Jemand, der die Theorien und Gemeinbegriffe rein aus sich getilgt, und den geraden, frischen Verstand wieder von vorn auf das Besondere angewendet, ist bis jetzt nicht erfunden werden, sagt Baco.

Aber unwillkürlich wird, früher oder später, diese Operation vorgenommen werden, und die Uebersättigung durch Abstraktionen und leere Begriffe selbst die Durchdringung mit dem Besondern als das einzige Heilmittel der Seele anzeigen.

Der Mensch, welchen zu dieser Zeit die Anschauung des Concreten leer ließe und nicht erfüllte mit den Ideen des Göttlichen, Ewigen und Alleinlebendigen, müßte als verloren geachtet werden für Wissenschaft wie für Religion.

Die Bildung jedes Steins (z. B. der Durchgang der Blätter) bietet Probleme dar, die nicht aufzulösen sind ohne die erhabensten Ideen.[1]

Wir erkennen nichts, als was in der Erfahrung ist, sagt Kant. Ganz richtig; aber das in der Erfahrung allein Seyende ist eben das Lebendige, Ewige oder Gott.

Gottes Daseyn ist eine empirische Wahrheit, ja der Grund aller Erfahrung.

Wer dieß gefaßt hat und innig erkannt, dem ist der Sinn aufgegangen für Naturphilosophie.

[1] Vgl. Darstellung der rein rationalen Philosophie II, 1, S. 360. D. H.

Sie ist keine Theorie, sondern ein reales Leben des Geistes in und mit der Natur, das sich auf ebenso unendliche Weise äußern und darstellen kann als die Natur selbst. Darum so jemand zu dir sagen wird: hier ist sie oder da, so glaube es ihm nicht; wenn sie zu dir sagen: siehe, sie ist in der Wüste, so gehe nicht hinaus; siehe, sie ist im Buchstaben oder Wort, so glaube es ihm nicht.

Ist denn die Poesie irgendwo vorhanden und vorräthig, daß du sie aufnehmen und mit dir tragen könntest? Aber in jeder wahren Erscheinung erkennst du sie ganz, obgleich nie vollendet in ihren Erscheinungen selbst.

Einen beklag' ich, daß ihm so groß Unrecht geschieht. Mystiker schilt ihn das Volk, und er ist, leider, nur mystificirt.

Einen schätze ich und nenne ihn den Ossian der Naturphilosophie. — Ein anderer hat in der Philosophie die erste Idylle gedichtet in Geßnerscher Weise. Eine Theokritische dichte uns nun ein Naturphilosoph.

* * *

Die Natur weiß nicht durch Wissenschaft, sondern durch ihr Wesen, oder auf magische Weise.

Die Zeit wird kommen, da die Wissenschaften mehr und mehr aufhören werden, und die unmittelbare Erkenntniß eintreten. Alle Wissenschaften, als solche, sind nur erfunden aus Mangel der letzteren; z. B. das ganze Gebäude astronomischer Berechnungen, weil es dem Menschen nicht gegeben war, das Nothwendige in den himmlischen Bewegungen unmittelbar als solches zu sehen, oder das reale Leben des All geistig mitzuleben.

Einzelne waren und werden seyn, die der Wissenschaft nicht bedürfen, in denen die Natur sieht, und die selber in ihrem Sehen Natur geworden sind. Diese sind die wahren Seher, die ächten Empiriker, zu denen die jetzt also sich nennenden sich verhalten, wie zu gottgesandten Propheten politische Kannengießer sich verhalten.

Was durch einen solchen Seher verrichtet wird in Arzneikunst oder

irgend einem andern Werk, das ist Wunder, denn es wird ohne Vermittlung erkannt und gethan.

Wunder der Geschichte, Räthsel des Alterthums, die Unwissenheit verwarf, wird die Natur uns aufschließen.

Einen kenne ich; der ist von Natur ein unterirdischer Mensch, in dem das Wissen substantiell und zum Seyn geworden ist, wie in den Metallen Klang und Licht zu gediegener Masse. Dieser erkennt nicht, sondern ist eine lebendige, stets bewegliche und vollständige Persönlichkeit des Erkennens.

Redet, ums Himmels willen, nicht von Wissenschaft, da ihr noch kaum die Oberfläche geritzt habt. Die Wahrheit, ganz wie sie ist, anzuschauen, hat noch keiner das Herz gehabt.

Ihr klagt über ihren zu sinnlichen Ausdruck. Ich sage euch, er ist noch lange nicht sinnlich genug. Noch konntet ihr Worte ohne Anschauung nachreden. Ginge euch heute ihr Sinn auf, ihr würdet erschrecken, und die Hälfte wenigstens fliehen von der heiligen Stätte.

* * *

Einer steht allein, auf dem Berge, wie er sagt, von wo er nur fern hinblickt ins gelobte Land, und wo er sich begraben lassen will von Gott dem Herrn.

Wär' es auch, daß man das Ewige von dort nur im Nebel der Ahndung erblickte, so müßte man, um es zu wissen, doch auf dem Gipfel stehen.

Wo das Geschöpf sich selbst verschwindet und durchsichtig wird dem Schöpfer, da ist Vernunft.

Wem Vernunft das Urbild, das Absolute Nachbild dieses Urbildes, Philosophie die Kopie dieses Nachbildes, und also wiederum ein anderes ist als Vernunft, der steigt herab, anstatt hinauf zu steigen, und steht zuletzt mitten in der Wüste.

Das Erkennende und das Erkannte ist dasselbe in der Vernunft, und das, was diese Einheit erkennt, ist wiederum nur dasselbe. Diese

Dreieinigkeit des Erkennens vermag keine Abstraktion aufzulösen. Wer sie nicht begreift, hat noch nichts auf ewige Weise erkannt.

Nicht ein Objektiviren ihrer selbst ist die Vernunft, denn sie ist nichts für sich, daß sie sich objektiviren könnte. Sondern das Ewige ist wesentlich das Erkennen seiner selbst, und diese Selberbekräftigung des Absoluten, die sein Seyn ist, ist der ganze und einzige Inhalt der Vernunft.

Ins Transscendente strebt, wer selbst noch in einem andern als diesem wurzelt, dem es nicht das Eins und Alles, das allein-Wirkliche geworden ist.

Im stillsten Daseyn und ohne Reflexion offenbart die Pflanze die ewige Schönheit. So wäre dir am besten, schweigend und gleichsam nicht wissend Gott zu wissen.

Dieses nichtwissende Wissen erkennet, bevor ihr für das Höchste ausgebt das Ahnden und den Glauben!

Nur in der höchsten Wissenschaft schließt sich das sterbliche Auge, wo nicht mehr der Mensch sieht, sondern das ewige Sehen selber in ihm sehend geworden ist.

Der alte Seher hatte Gott von Angesicht zu Angesicht erkannt, bevor er begraben wurde, an der Stätte, die nur Gott wußte.

* *
*

Schon gibt es mehr Theorien der Sinne als Sinne. Die, in welchen Sinn ist, müssen alle sich auflösen und wiederfinden in einem umfassenden.

Es gibt eine objektive Ordnung der Sinne dem Typus gemäß, der in den Formen der allgemeinen Naturthätigkeit ausgedrückt ist.

Der Thätigkeit, welche im Produkt Magnetismus, im An-sich oder Wesen Klang ist, entspricht unter den Sinnen Gefühls- und Gehörsinn.

Elektricität, Licht (das An-sich aller Elektricität), ihnen entspricht Geruchs- und Gesichtssinn.

Chemismus, Wärme (das An-sich alles Chemismus), ihnen parallel ist der Geschmacks- und der Wärmesinn.

In der allgemeinen Conformation des Thierreiches ist die Vereinigung des Weichen und Starren das höchste Problem der Natur.

Die allmähliche Zurückdrängung des Knochensystems nach innen ist eine allmähliche Vereinigung des Gehör- und des Gefühlthiers.

Das Organ des Gefühls sind die sämmtlichen weichen, des Gehörs die gesammten harten Theile des Leibes.

Auf der tiefsten Stufe wird der Natur ein bloßes Fühlthier; das Hörthier fällt in den Korall, außer dem Fühlthier. Die Schale der Mollusken bildet die schneckenförmigen Windungen des künftigen Gehörorgans vor; aber noch ist es außer dem Fühlthier, als ein anderes, wenn schon in näherer Verbindung mit ihm als im Polypen.

Im vollkommensten Hörthier geht der Natur dagegen das Fühlthier fast verloren; der Vogel hat verhältnißmäßig das wenigste Fleisch, und auch dieses geht in die Vegetation einer äußern Bedeckung über.

Die Vereinigung anfänglich sich ausschließender Systeme ist keins der geringsten Unterscheidungsmerkmale der Säugthiere von den niedern Thierklassen.

Jedes Thier ist zugleich Lichtthier und Schwerethier; jenes im System der weichen, dieses in dem der harten Theile.

Der Mensch ist die gelungenste Vereinigung des vollkommensten Gehörthiers mit dem vollkommensten Gefühlthier; ein innerer und äußerer Mensch.

Beider Systeme Verhältniß ist gleich dem der Erden und Metalle im allgemeinen Leibe der Erde.

Gefühls- und Gehörsinn sind Sinne des Nacheinander; Geruchs- und Gesichtssinn Sinne des Außer- und Nebeneinander, Geschmacks- und Wärmesinn des Ineinander.

Dieser Ansicht gemäß ist die Ordnung der Sinne die der drei Dimensionen. In jeder derselben aber ist der Sinn gedoppelt nach dem Weichen und Harten, wie das Thier selbst ein gedoppeltes ist.

Der Gegensatz der Sinne nach dem Weichen und Harten entspricht auch dem Gegensatz von Raum und Zeit.

Geschmack ist der dem Weichen verwandteste Sinn unter denen,

die dem Harten angehören; darum empfindet er die Gegenwart, d. h. das Räumlichste in der Zeit. Geruch ist Empfindung des Kommenden, d. h. des Zeitlichsten im Raum, des Außereinander ohne Nebeneinander. Im Gehör ist die Zeit selbst absolut geworden, und der Raum in die Zeit aufgenommen, also als Raum besiegt.

Von den Sinnen, die dem Weichen angehören, nähert sich das Gefühl, besonders in den Hauptorganen für Cohäsion, den Fingern, am meisten dem Harten; daher es Sinn ist für das Nacheinander oder Zeitliche im Raum. Da der Gegensatz von Zeit und Raum selbst der von erster und zweiter Dimension ist, so muß die Zeit am vollkommensten im Gesichtssinn (dem Weichsten), wie der Raum im Gehörsinn (dem Härtesten) negirt seyn. Der dritte, räthselhafte Sinn, für den wir keinen ganz adäquaten Namen haben, nimmt die Zeit, relativ auf den Gesichtssinn, wieder auf; er vereinigt Nähe und Ferne, die im Gefühl und Gesicht getrennt sind; er ist Gefühl in die Ferne, Empfindung des Zeitlichen oder Kommenden als Gegenwärtigen, divinatorischer Sinn.

Gesicht erkennt die Unendlichkeit in der Einheit; Gehör die Einheit in der Unendlichkeit.

Die Schwere, das Einzelne überwältigend, setzt eben darum das Licht oder die innere Identität aller Dinge in das Einzelne. Deßhalb sind die Sinne, die dem Harten angehören, Sinne, denen das Innere der Dinge deutlich, das Aeußere dunkel ist.

Umgekehrt, das Licht das Einzelne, als das Einzelne, entfaltend, setzt in ihm selbst die Schwere als das Band oder Erkennende. Darum ist den Sinnen, die dem Weichen angehören, nur das Aeußere Licht, das Innere Nacht.

Im Gehör, Geruch und Geschmack ist eigentlich die Schwere das Construirende, weil sie das Licht innerlich setzt; im Gesichts-, Gefühls- und Wärmesinn ist das Lichtwesen oder Ideale das Construirende, weil es die Schwere als innerlich oder erkennend setzt.

Nur durch ihren eignen ursprünglichen Gegensatz kann die Natur anschauend werden im Einzelnen, d. h. nur durch jenen Gegensatz sind Sinne möglich.

Die Natur ist ganz innerlich (ideal) und ganz äußerlich (real). Ganz innerlich, denn es ist alles nur in ihr; ganz äußerlich, denn sie ist ganz auch das Seyn, da nichts außer ihr ist. Sie ist also weder das eine noch das andere insbesondere, sondern die absolute Identität beider.

Durch die Vereinzelung der Sinne, kraft welcher Innerliches und Aeußerliches getrennt gehalten und für sich dargelegt ist, wird das Thier aus der absoluten Einheit gesetzt, in der die Natur lebt.

Diese Einheit aber schlägt durch im Instinkt und den vernunftähnlichen Handlungen der Thiere.

Die Thiere, sagten wir, seyen die natürlichen Somnambulisten (Aphor. 72); aber wahrer andere vor uns, daß die ganze Natur im Somnambulismus ist.

Die erste oder objektive Ordnung der Sinne begreift in sich schon die Eintheilung der Sinne in materielle und immaterielle.

Gefühl, Geruch, Geschmack sind die Sinne für Identität, Differenz und Totalität im Einzelnen oder im Produkt.

Die drei immateriellen Sinne sind Sinne für das Wesen oder Ideale der Dinge selbst; Gehörsinn Sinn für das An-sich aller Identität, Gesichtssinn Sinn für das An-sich aller Differenz, Wärmesinn Sinn für das An-sich aller Totalität.

Die Stufenfolge der untern Thierklassen kann nicht bestimmt werden nach dem Hervortreten der Sinne bei ihnen; denn vielmehr treten die höheren oder niederen Sinne bei ihnen hervor, je nachdem sie auf der tieferen (der Reproduktions-) Stufe zurückgehalten, oder bereits zu einer höheren verklärt sind.

Da Kampf mit der Masse und Produktion derselben das ausgezeichnetste Moment im Leben der Thiere von der untersten Ordnung ist, so ist es auf der tiefsten Stufe eine Folge von Geschöpfen, durch welche das Anorgische, die Korallen, producirt werden; die Differenz ist ganz von der Identität beherrscht; in der Klasse der Würmer und Mollusken ist das erste entschiedene Zerfallen des Geschlechts in Individuen offenbar, wo jedes für sich sein eignes Gehäuse trägt;

in der Blüthe des Insektenreichs, durch jene dargestellt, die Kunsttrieb beseelt, sammelt sich die Natur; was beim Polypen successiv geschah, geschieht simultan; es herrscht — Einheit des Kunsttriebs mit Getrenntheit der Individuen; Identität, aber als Totalität.

War nur Einer Homeros, und dennoch Viele; und Viele
Seyend Einer doch nur, denk' ihn als Bienengeschlecht.

Die Folge der untersten Thierklasse ist daher: Polyp (Wurm), Molluske, Insekt.

Die Stelle jeder Thierklasse ist zu bestimmen nach dem, was bei ihr zuerst entschieden hervortritt; denn dieses bezeichnet eine Epoche in der Geschichte der Schöpfung.

Das im Fisch zuerst Hervortretende ist das Herz und der einfache Kreislauf. Darum behauptet er unter den Thieren der zweiten Dimension wieder die erste Dimension.

Jedes Thieres Natur ist gemischt aus den Bestimmungen der allgemeinen Dimension, zu der es gehört, und der besondern Stelle in dieser.

Der letzten dankt der Fisch die alles übertreffende Fortpflanzungsfülle; der ersten die bedeutende, aber noch weniger substantielle Irritabilität, die galvanische Articulation der Knochenblätter und die elektrische Kraft.

In Ansehung der Respiration wird im Fisch nichts geändert; es wird nur reproducirt, was in der Molluske schon geschaffen war.

Erstes Hervortreten einer sehr ausgebreiteten und ausgebildeten Lunge; Selbständigkeit der Respiration, doppelter Kreislauf in den bekanntesten Gattungen, Dauer der Irritabilität und Unzertrennlichkeit von der Materie auch in einzelnen Theilen — dieß sind die bezeichnenden Momente der Bildung des Amphibion.

Maximum der Schnelligkeit, Lebendigkeit und Mannichfaltigkeit willkürlicher Bewegung weist den Gipfel dieser Bildungsstufe deutlich genug dem Vogelgeschlecht an.

Die Folge der Thiere dieser Dimension ist daher: Fisch, Amphibion, Vogel.

Die Ordnung, nach welcher die Sinne im einzelnen hervortreten, ist bestimmt nach dem Maß, in welchem die innere Vollendung des Organismus für sich einen höheren Grad durch sie erreicht.

Es ist nicht wahr, daß die Sinne in der Ordnung hervortreten, in welcher sich durch sie die äußere Welt des Organismus erweitert.

Die innere Vollendung des Organismus für sich hat folgende Stufen. Erste: er ist auf sich selbst beschränkt, und enthält nur die unendliche Möglichkeit seiner selbst. Zweite: er nimmt die Möglichkeit anderer Dinge, aber als anderer oder mit Differenz in sich auf. Dritte: er enthält die Möglichkeit anderer Dinge, aber in sich bleibend, und in der Identität mit sich selbst beharrend.

Auch diese Stufenfolge reproducirt sich in den Sinnen.

Die Sinne, in welchen der Organismus bloß die unendliche Möglichkeit seiner selbst enthält, sind der Gefühls- und Geschmackssinn (vermöge seiner Beziehung auf Nutrition).

Die, in welchen er die Möglichkeit anderer Dinge, aber als anderer, aufnimmt, der Gesichts- und der Geruchssinn, von welchen beiden der letzte innerlicher ist.

Die Sinne, in welchen der Organismus die Möglichkeit anderer Dinge aufnehmend zugleich ganz in sich selbst bleibt, sind der Wärmesinn und der Gehörsinn.

Diese Ordnung, die subjektive, ist die des Hervortretens der Sinne im Thierreich.

Da jeder Dimension zwei Sinne entsprechen, so hat das Meiste für sich, anzunehmen, daß von beiden derjenige früher hervortrete, in dem mehr die Aeußerlichkeit als die Innerlichkeit herrschend ist; oder, was hier dasselbe ist, der dem Weichen angehörende vor dem, welcher in derselben Dimension dem Harten angehört. So z. B. das Gefühl vor dem Geschmack.

Nur nach einem solchen allgemeinen Princip möchte sich entscheiden lassen, welchem Sinn jede einzelne Thierklasse entspreche.

Die Erfahrung läßt darum zweifelhafter, weil die Natur keine scharfen Unterschiede kennt und in jeder Gattung mehr oder weniger deutlich alle reproducirt. So sinkt sie auch in Erschaffung einer neuen Stufe relativ auf die vollkommensten der vorhergehenden wieder zurück, um erst, gleichsam durch einen neuen Anlauf, den neuen Sinn in seiner höchsten Vollendung zu schaffen. Umgekehrt keimt in dem niedereren Sinn zugleich der höhere derselben Stufe.

Wo die Sinne noch vereinzelt hervortreten, ist keine Allheit, eben darum auch keine Einheit. Das Thier hat nicht Sinn, sondern es ist selbst der in seiner Vereinzelung äußerlich hingelegte Sinn, wie Harvey von dem Ei sagt, es sey Uterus foris expositus.

Die sechs unteren Thierklassen sind die sechs für sich dargestellten und bloß gelegten Sinne.

Der Polyp ist die erste Gefühlspapille, nichts mehr; die Entwicklung dieses Sinns zum Tastsinn, der kein eigner ist, ist in den nackten Würmern dargelegt, den reinsten Organen der ersten Dimension.

Der Geschmacksinn ist in den Mollusken exponirt. Die Zunge der höheren Thiergattungen ist eine wahre Molluske, die ihr Gehäuse außer sich im Gehörorgan niedergelegt hat. Daher beider Verbindung; endliche Erhebung der Zunge zum Organ der Sprache.

Die Zunge der Thiere ist entweder halbflüssig, wie die meisten Bewohner der Conchylien; in andern Gattungen beinahe knorplich, hornartig, mit Borsten versehen, oder wie auch in Krankheiten incrustirt — Crustaceen, Testaceen.

Salz ist die Indifferenz aller dynamischen Potenzen im Magnetismus, wie das (einseitige) Wasser im Elektricismus. Im Wasser des Oceans ist eben darum die ursprünglichste und absoluteste Indifferenz aller Richtungen bewahrt.

Das Insekt, als erstes Personificat des Lichtsinns, hat beredte Vertheidiger gefunden; und nach dem eben aufgestellten Princip müßte der Gesichtssinn allerdings vor dem Geruchssinn hervortreten.

Ich erkenne an, daß die Natur im Insekt nach Entwicklung des Lichtsinns tendirt und die ersten Augenknospen in seinen Halbkugeln

hervortreibt, die vielleicht nur auf dem höchsten Gipfel völlig aufbrechen. Nach dem Grundsatz aber, daß jedes Thieres Stelle bestimmt werden müsse nach dem, was bei ihm zuerst, wenngleich, eben deßhalb, unvollkommener gebildet, hervortritt, ist das Insekt als das dem Lichtsinn entsprechende Thier anzusehen.

Wie die Mollusken ganz Geschmacksorgan, so das entwickelte Insekt ganz Gesichtsorgan; darum aber ist dieß Organ in der bestimmten Ausbildung und Unabhängigkeit vom Ganzen weniger an ihm demonstrabel.

Das einzige Insekt, das ein bewegliches, d. h. vom Ganzen unabhängiges Auge hat, ist ein im Wasser lebendes, und der Fisch, bei dem die Identität des Geruchssinns übrigens entschieden ist, und der diesem mit Recht parallel gesetzt wird, zeigt zuerst das Auge einzeln, mit Bestimmtheit unterscheidbar; wie hinwiederum dieses Organ in seiner höheren Ausbildung zu seinem Element ein salziges Naß hat, der Hornhaut des Auges und dem Farbenglanz der Iris außer den glänzenden Bedeckungen der Insekten nicht so sehr entspricht als die Schuppenhaut der Fische und der oft wunderbare Glanz in ihren Bedeckungen. Ebenso dem Leuchten des Auges nichts so bestimmt als das Leuchten einiger Insekten und die Phosphorescenz und Elektricität der Fische.

Schnell und häufig mit dem Wechsel der Lebenskraft und Leidenschaft wechselt, dem Aug ähnlich, der Fisch seine Farbe. Er spielt im Licht, und geht bethört durch nächtlichen Glanz in das umfangende Netz. Kühnheit, Raubsucht, deren Kraft im Gesichtssinn liegt, sind nach den Insekten zuerst mächtig im Reich der Fische. Ihre Krystallinse ist weit convexer als die der Vögel, der Vierfüßer, des Menschen; feiner ihre Netzhaut ausgebildet als ihre Riechnerven — mit dem andern zusammengenommen, wenn das allgemeine Princip nicht widerspräche, verführerische Gründe, den Fisch als das Expositum des Lichtsinns, das Insekt — (man denke, daß sie fast durchweg Respirationsorgan sind, daß sie im Dunkeln durch Geruch geleitet werden und im eigentlichen Reich der Düfte wohnen) — als das erste, noch freie, Geruchsorgan zu betrachten.

Den Augen der Fische fehlt, sonderbar genug, das Corpus ciliare, eine kiemenähnliche Bildung des inneren Auges, ebenso Wimper und Lider, kiemenähnliche Bildungen der äußeren Bedeckungen.

Wie die Schwere die Totalität der Dinge dem Allgemeinen nach ist: so die Wärme dem Besonderen oder der Differenz nach.

Keine innigere, das Wesen durchdringendere, Gemeinschaft der Dinge als die durch Schwere und Wärme! Wie es ein Gleichgewicht der Schwere gibt: so ein Gleichgewicht der Wärme.

Die Wärme, als entsprechend der dritten Dimension, kann auch als Indifferenz von Magnetismus und Elektricität gedacht werden. Jener entspricht unter den dynamischen Potenzen der Schwere, diese dem Licht; Wärme daher in der Potenz des dynamischen Lebens = Identität von Licht und Schwere (wie auch Steffens behauptet).

Von der schlechthin absoluten Identität des Lichts und der Schwere ist aber die Wärme nur der unmittelbarste objektive oder dynamische Ausdruck, keineswegs sie selbst.

Daher unmittelbare Erscheinung der Wärme, und selbständiger Wärme, wo jenes absolute Band von Licht und Schwere sich entfaltet.

Jedes andere Princip hat euren Fragen mit Zeichen geantwortet; meint ihr, daß dieses schweigen werde, wenn ihr es fragt? Noch steht das Experiment still vor ihm, als dem innersten Heiligthum, und ahndet nicht die ganz neue Welt von Phänomenen, die in ihm sich aufschließen würde.

Vielleicht daß, ohne es zu wissen, der thierische Magnetismus mit jenem Wesen alles Lebens und Organismus experimentirt hat.

Der Totalitätssinn kann nur so Wärmesinn heißen, wie der Gesichtssinn Lichtsinn heißen kann, da er nicht sowohl ein Sehen oder Empfinden des Lichtes als solchen, als vielmehr der Dinge ist mittelst des Lichts.

Wie das Gesicht ein Sinn für die Dinge in ihrer bloß idealen Differenz: ist so der Wärmesinn eine Empfindung der Dinge in ihrer idealen Totalität oder in der Temperatur des besondern Lebens im allgemeinen Leben.

Wie sich alle dynamischen Potenzen indifferenziiren in der Wärme, so die ihnen entsprechenden Sinne im Wärmesinn.

Darum ist er der dunkelste aller immateriellen Sinne und derjenige, durch welchen die Sinnlichkeit des Thiers, selbst der Flechten, in dem allgemeinen Lebensproceß der Natur, der unmittelbaren Empfindung ihrer allgemeinen Zustände fähig ist.

Das unmittelbare Sinnorgan für die Wärme ist das gesammte Hautsystem; durch eben dieses hängt das Thier am bestimmtesten zusammen mit der allgemeinen Lebens-Temperatur der Natur und deren wechselnden Zuständen.

Die Haut ist das Auge für die Wärme — die verschiedene Farbe der Iris entsprechend der verschiedenen Hautfarbe. — Schwarzes Pigment des Auges und (wenn schon nur in Einer Race entwickeltes) der Haut.

Die erste wahre Haut bildet die Natur im Amphibion, obschon auch hier, wie allerwärts, frühere Stufen erst wiederholend (z. B. die Mollnske in der Gattung Testudo). Im Fisch war die Haut noch mit Schuppen bedeckt; in den Häutungen der Schlange offenbart sich die große Bedeutung, welche für die Natur die Bildung dieses Organs hat.

Der Wärmesinn ist im Amphibion hypostasirt, das am meisten von allen Geschöpfen mit allen Potenzen der Natur in Gemeinschaft steht. Die Wärme selbst ist Amphibion, stets zwischen Festem und Flüssigem lebend, ja nur auf der beständig wechselnden Grenze zwischen beiden wirklich und möglich. — Abhängigkeit des Amphibion von der allgemeinen Temperatur — (Schlangen erstarren durch nächtliche Kälte und werden durch Tageswärme wieder belebt).

Vorempfindung meteorologischer Veränderungen im Amphibion.

Da die Wärme die Seele der dritten Dimension ist, so muß auch der Wärmesinn außer seinen unmittelbaren Organen, den Amphibien, im Thierreich hervortreten, wo in irgend einer Bedeutung die dritte Dimension erreicht ist. So mangelt nicht dem Insekt der Sinn für Wärme und damit für Totalität, und erzeugt Vorgefühl künftiger Veränderungen.

Kunst kann nur im reinen Gegensatz hervortreten. Darum ist nur mit dem Gehör- und Gesichtssinn Kunsttrieb verbunden, weil in ihnen Raum und Zeit am getrenntesten gehalten sind. Der einseitige, räumliche — architektonische — Kunsttrieb wohnt im Insekt; im Vogel, dem Personificat des Hörsinns, verbindet sich der musikalische mit ihm.

Einheit eines Ganzen mit sich selbst, d. h. mit seinen Theilen, ist innere Ruhe; Bewegung setzt Differenz der Theile und des Ganzen; die Thätigkeit der Wiederineinsbildung nach gestörtem Gleichgewicht ist Klang.

Der Klang ist nicht Magnetismus noch Cohärenz, sondern das Wesen oder Ideale, angeschaut als das An sich aller Cohärenz.

Die Materie ist das gesprochene Wort, Klang das sprechende, das lebendige Wort.

Klang ist die erste Einbildung des Unendlichen in das Endliche, daher muß er in der vollendeten Einbildung, wo das Ewige das Zeitliche, die Bejahung das Bejahte durchbricht, wieder lebendig werden und als das erste das letzte seyn.

Im Gehör findet die Natur sich selbst und geht wieder ein in das erste Bewußtseyn ihrer ursprünglichen Einheit und Selbstfassung.

Der Gehörsinn ist der innerlichste der Sinne und darum der höchste in Bezug auf die Vollendung des organischen Wesens in sich selbst.

Nachdem die Natur in den untergeordneten Gattungen einseitig geschaffen, beginnt sie ihre allseitigen Schöpfungen in den Säugethieren, und gewinnt, die Sinne immer concentrischer stellend, allmählich den Brennpunkt, wo Vernunft entflammt.

Wie das menschliche Fleisch ein Chaos aller Farben, so die menschliche Sprache das Chaos aller Töne und Klänge, und darum recht eigentlich das Fleisch gewordene Wort.

In der Pflanze bildet die Natur mehr das Verhältniß der Erde zum Centro, im Thier mehr das Verhältniß des Centri zur Erde aus.

Das potenzlose Bild der potenzlosen Identität muß von beiden Richtungen der Natur nicht sowohl die Synthesen als die absolute Identität seyn.

Der Mensch ist schon der Form seiner äußern Bildung nach der gelungenste Kubus der Natur. Auch im Menschen, wie im Weltkörper, ist das Verhältniß des Allgemeinen oder Subjekts zum Besondern oder Objekt ein Verhältniß des Quadrats zum Kubus.

Wie im Umlauf das Allgemeine des Weltkörpers das Besondere festhält, und sich in ihm, d. h. es als sich selbst anschaut, so faßt das Allgemeine des Menschen sich im Besondern durch die Sprache.

In der Sprache ist die höchste Identität der Seele und des Leibes.

Die Sprache vergegenwärtigt unmittelbar das Unendliche; sie ist absolutes Ergreifen des Raums durch die Zeit, der Totalität durch die Identität.[1]

[1] Hier folgte im Original noch eine Anmerkung, in welcher sich der Verfasser beklagt, daß mittelst schlecht nachgeschriebener Hefte seine Ideen allerhand Buchfabrikanten dienen müssen, wobei sich leider im Publikum ein großer Mangel an Unterscheidung zeige, indem „dergleichen Waare dem einen Theil ordentlich als Autorität und Dokument gelte." — Die angezeigte Fortsetzung unterblieb. D. H.

Vorläufige Bezeichnung des Standpunktes der Medicin nach Grundsätzen der Naturphilosophie.

§. I. Jedes Ding, sowie es zum Daseyn in der Erscheinung gelangt, vorzüglich aber der lebende Organismus, bietet der Betrachtung eine gedoppelte Seite dar. Entweder nämlich wird auf sein vorübergehendes Daseyn gesehen, sofern es im Verhältniß und in der Beziehung auf andere Dinge besteht, oder auf seinen ewigen Grund, seine Wesenheit und Urbildlichkeit. Jenes ist die endliche, dieses die unendliche Seite des Gegenstandes.

§. II. Jede dieser beiden Seiten für sich sowohl als die Art ihrer Vereinigung im Organismus genau zu erkennen, wäre dann ohne Zweifel die Aufgabe einer wahren Wissenschaft desselben.

§. III. Sehen wir aber von jenen alten Heroen der Kunst ab, deren richtige Ahndungen durch die Dunkelheit oder Unförmlichkeit der Sprache und der Darstellung äußerlich verhüllt wurden, und die nur in einzelnen Geistesblitzen das Wesen des Organismus offenbarten: so möchte sich in der früheren Zeit überall keine eigentliche Erkenntniß weder von dem göttlichen noch von dem natürlichen Verhältniß des Organismus noch von der Art ihrer Vereinigung in demselben nachweisen lassen.

§. IV. Nach einem allgemeinen Gesetz scheint die Wissenschaft, wie jede andere Art der Bildung, nach dem Zeitalter der Bewußtlosigkeit erst durch Gegensatz und Trennung hindurch zur selbstbewußten Klarheit

und Vollendung gelangen zu müssen. Die unseligsten Zeitalter der Wissenschaft sind diejenigen, wo es der unfruchtbare Verstand dahin gebracht hat, nicht nur die Erkenntniß des Gegenstandes zu verwirren, sondern den Gegenstand selbst unkenntlich zu machen. Wohlthätig, aufregend erscheint in einem solchen Zeitalter ein kraftvoller Mann, der, mit Macht eine Seite des Gegenstandes ergreifend, sie einzig hervorhebt und alle andern ihr unterordnet. Es entsteht hiedurch eine augenblickliche Klarheit, die Erscheinungen erhalten eine Beziehung; was verschieden ist, sondert sich, das Gleiche tritt zusammen, und da der Einseitigkeit auch eine Art der Einfachheit nicht fehlen kann, so ist für eine Weile alles erfreut, erbaut, zum Theil sogar beruhigt.

§. V. Ein solcher Mann erschien der Medicin gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts: Joh. Brown, wie alle, die den Anfangsmoment der Wiedergeburt einer Wissenschaft bezeichnen, erhaben durch Geisteskraft und Tiefe über die nächsten und durch Klarheit über die entfernteren Vorgänger. Nachdem die Wissenschaft vor ihm das natürliche und göttliche Verhältniß des Organismus weder in deutlicher Unterscheidung noch in wahrhafter Einheit erkannt, hob er das erste entschieden hervor, setzte eine Lehre darüber fest und gründete das organische Leben selbst und den Wechsel seiner Zustände, vornämlich den der Gesundheit und Krankheit, einzig auf diese Seite des Organismus, von welcher er durch äußere Dinge bestimmbar und stets wirklich bestimmt ist.

§. VI. Bei der Absicht der gegenwärtigen Darstellung, bloß vorläufig den Standpunkt anzudeuten, der sich aus den Grundsätzen der Naturphilosophie für die Wissenschaft der Medicin ergibt, wird es uns verstattet seyn, die Lehre jenes Mannes als den festen Punkt anzunehmen, von dem aus wir die Metamorphosen verfolgen, welche jene nach unserm Dafürhalten durchzugehen hat, um sich aus der Beschränktheit und dem Gegensatz stufenweise zu der ihr möglichen Vollendung zu erheben.

§. VII. Wenn wir behaupten, daß Brown nur die relative Seite des Organismus, die seines Bestimmtwerdens durch andere Dinge, aufgefaßt habe, so ist unsere Meinung diese, daß er nur jene mit

Bewußtseyn ergriffen, die andere aber nicht positiv ausgeschlossen, sondern bloß unerörtert, gleichsam in einem Hintergrund zurückgelassen habe, vor dessen Dunkel er mit einer nach seinem Standpunkt richtig gefühlten Scheu zurücktrat. Indem er den Organismus als von außen erregt setzte, mußte er unwillkürlich auch das Erregbare setzen, welches, als ein solches, ein von der bloß äußern Bestimmung unabhängiges Seyn und Wesen haben mußte, da diese weder der Grund von dem seyn konnte, auf welches sie einwirkte, noch Ursache der Eigenschaft, vermöge welcher dieses von außen zur Thätigkeit bestimmt war. Wenn auch noch so dunkel, mußte also Brown selbst ein von den äußern Einwirkungen unabhängiges, von ihnen nicht erreichbares Gebiet des Organismus anerkennen, einen Grund, der vor aller wirklichen Erregung die Erregbarkeit selbst setzte. Diese Bemerkung ist bereits im Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie[1] gemacht und daselbst weiter ausgeführt worden, wohin wir deßhalb den Leser verweisen.

§. VIII. Treu jener empirischen Betrachtungsweise, welche durch Baco, Newton, Locke allmählich über alle wissenschaftlichen Nationen sich verbreitet hatte, und nach welcher das An=sich, der relationslose Grund der Erscheinungen, als ewig unerforschlich, die negativen Bedingungen oder die äußern Ursachen derselben als allein erkennbar angesehen wurden, warnte Brown vor jeder Causalerklärung der Erregbarkeit, sich bloß auf das Phänomen, die Erregbarkeit selbst einschränkend; richtigeren Sinnes auch hierin als die meisten derjenigen, welche vor ihm oder nach ihm ohne den Beruf einer höheren Erkenntnißart das Wesen der Erregbarkeit durch Erklärungen erreichen wollten. Denn alle Erklärung durch Ursachen gebiert ewig nur Meinung, niemals aber Wissenschaft.

§. IX. Indeß war auf jene Weise die Erregbarkeit selbst als eine für sich unerkennbare Eigenschaft nur geschlossen aus dem Phänomen der Erregung, und nur als nothwendige Voraussetzung der letzteren,

[1] S. 258, 259 u. f. [Bd. III, S. 222 ff.]

nicht an sich selbst, erkannt. Die Erregbarkeit aber, inwiefern sie bloße Bestimmbarkeit zur Thätigkeit durch äußere Einwirkung ist (und mehr wurde auf die angegebene Weise in ihr nicht erkannt), ist keineswegs das Auszeichnende des Organismus, da sie in solcher Bedeutung auch den unorganischen und sogenannten todten Dingen zukommt, wovon der chemische und der ganze dynamische Proceß Beispiele in Menge liefert.

§. X. Wenn wir ausdrücken sollen, wodurch sich allein in dieser Beziehung organische Wesen von unorganischen unterscheiden, so ist es, daß jene, durch äußere Einwirkungen erregt, dennoch der Form ihres Seyns nach bestehen, diese aber entweder verwandelt werden, oder ihr unabhängiges Seyn verlieren, oder auch der Form nach gänzlich zerstört werden. Jene Bestimmung wurde daher von der Naturphilosophie zu dem Begriff der Erregbarkeit hinzugefügt, und diese darein gesetzt, daß der Organismus durch äußere Einflüsse zur Selbstreproduktion bestimmt werde[1]. Inwiefern auch die Energie oder das Wirkungsvermögen des Organismus als dasjenige angesehen wurde, wodurch er sein objektives Bestehen gegen die Außenwelt behauptete, so war in der bekannten Idee eines Gleichgewichtes der Empfänglichkeit und Thätigkeit als des vollkommensten organischen Zustandes deutlich dieselbe Synthese ausgedrückt.

§. XI. Allein diese Synthese (der von außen bestimmten Thätigkeit und des eigenthümlichen, der Form nach bestimmten, Seyns des Organismus) liegt genau genommen, nicht mehr in dem Begriff der Erregbarkeit, sondern gründet sich auf eine höhere mit der ursprünglich Brownischen nur vermischte und ihr geliehene Ansicht.

§. XII. Diese wollen wir in ihrem höchsten Ausdruck so aussprechen, daß im Organismus überhaupt das Endliche, durch anderes Bestimmbare, gleich dem Unendlichen und selbst als wesentlich gesetzt ist. Wie nämlich mit den urbildlichen Dingen gleich ewig auch die Relationen derselben, aber als ewig nichtig in Bezug auf das All gesetzt sind, so daß jene unverändert von diesen bestehen: so setzt der lebende Organismus,

[1] Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. S. 158. [S. 145].

als ein partiales All, eine zeitliche Ewigkeit, die Relationen seines Lebens und die Bestimmungen, die es in diesen erhält, ewig als nichtig in Bezug auf sich selbst, und behauptet die besondere Form seines Seyns als eine selbst wesentliche und urbildliche. Was in ihn aufgenommen ist, lebt, solange das Ganze besteht, ein der Verwandlung und der Zeit entzogenes Leben; nur das Unwesentliche hat seinen mit dem Wesentlichen zugleich gesetzten Wechsel, und entsteht und vergeht beständig; die Urgestalt aber, die zur Identität mit dem Wesentlichen erhobene besondere Form bleibt, wie durch göttliche Sanktion, vom ersten Keime an bis zur letzten Entwicklung unverändert dieselbe.

§. XIII. Schon das eben Ausgesprochene deutet an, daß der Grund des Organismus als solcher in keinem besondern Princip der Natur liegen könne. Denn nur die absolute Natur, die unendliche Substanz selbst, trägt die Besonderheiten der Welt als ewige Gewächse ebenso in sich, wie das organische Ganze, solange es selbst dauert, die einzelnen Glieder auch der Form nach als unwandelbar setzt: nur in jener also ist ursprünglich und schlechthin das Endliche dem Unendlichen gleich und zur Wesentlichkeit erhoben. Wie nun in der erschaffenen Natur einige Dinge sind, in welchen die Form des besondern Seyns nicht gleich erscheint dem Allgemeinen, sondern dieses (die Substanz) zwar besteht, jene aber (als das Accidens) stets verwandelt wird und vergeht: so mag dagegen in andern Dingen das wesentliche Seyn des Besonderen im All auch der Erscheinung nach hervortreten, so daß jene selbst Bilder des All und Darstellungen der Art sind, wie die Besonderheiten der Dinge in jenem auf eine ewige Weise begriffen werden. Haben ferner die Dinge der ersten Art durch das Bestehende in ihnen nur ein unmittelbares Verhältniß zu dem einen Attribut der Substanz (der Schwere) so werden die der andern Art ein gleiches unmittelbares Verhältniß haben zur Substanz schlechthin betrachtet, welche hier als eine höhere Schwere eintretend der Grund derjenigen Wirksamkeit ist, wodurch in dem Organismus das Zufällige dem Nothwendigen, die Form der Substanz gleich und selbst wesentlich gesetzt wird.

§. XIV. Jede organische Wirksamkeit bricht daher aus dem Wesen und dem Innersten der Natur hervor und kann so wenig als die Schwere empirisch weiter erklärt werden. Der Organismus als Produkt verhält sich zu der Substanz als ihr Gegenbild, in dem sie sich selbst anschaut. Durch Affektionen von außen kann unmittelbar nur dieses, das Objekt, verändert werden; mittelbar aber und durch die Veränderung des Produkts erscheint die Substanz zum Handeln bestimmt, indem sie das Objekt stets als das ihr Aehnliche setzt, als absolute Identität von Form und Wesen, als All, das alle Bestimmung und Relation durch seine eigne Zeitlosigkeit vernichtet.

§. XV. Erregbarkeit als indirekte Bestimmbarkeit zum Handeln kann daher nicht als Eigenschaft des Organismus gesetzt werden; denn keineswegs ist es der Organismus selbst, als Produkt, der zum Handeln bestimmt wird, sondern die Substanz als der unmittelbare Grund seiner Existenz. Ebensowenig kann Erregbarkeit angesehen werden als Eigenschaft der Substanz als solcher; denn auch diese ist keineswegs an sich oder absolut betrachtet, sondern nur in der Beziehung auf den Organismus als einzelnes Ding indirekt zum Handeln bestimmt oder bestimmbar. Dasselbe gilt von dem Begriff des Indifferenzirungs- oder Wirkungsvermögens. Denn der absolute Grund des Organismus kann nur in der Beziehung auf das einzelne Ding als bloßer Grund der Möglichkeit eines Handelns erscheinen, da die Wirklichkeit des Handelns durch die Affektionen seines Objekts von außen bedingt ist; an sich selbst aber ist er das, worin Möglichkeit und Wirklichkeit bedingungslos eins sind.

§. XVI. Ueberhaupt also gehören die Begriffe der Erregbarkeit und des Wirkungsvermögens der undeutlichen Erkenntnißweise an, welche die Betrachtung des An-sich mit der des Concreten vermischt. Denn sie bestimmen weder rein das An-sich des Organismus, noch denselben rein als Objekt, sondern die bloße Mischung, und eben darum auch nicht die absolute Identität beider.

§. XVII. Wie es sich nun aber mit dem Bestimmtwerden zur Thätigkeit, so wie mit dem Subjekt dieses Bestimmtwerdens verhalte (denn

auch wir haben davon nicht absolut, sondern nur in der Beziehung auf die Erregungsansicht gehandelt), so bleibt jederzeit die wichtigste Untersuchung die über die Möglichkeit verschiedener Zustände des Lebens. Beruht nämlich das Leben auf steter Erregung oder auf der Thätigkeit jenes empirisch-unerforschlichen, aber durch äußere Einwirkung erregbaren Princips, so entsteht die Frage, ob jene Thätigkeit eine bloß dem Grad und der Größe, oder ob sie eine der Art und der Qualität nach verschiedene seyn könne.

§. XVIII. Das erste behauptet die rein Brownische Theorie, und dieses muß als das eigentlich Auszeichnende derselben betrachtet werden, da der Begriff der Erregbarkeit sich noch in andere Ansichten auflösen, oder mit höheren Ideen in Verbindung setzen läßt. So einfach indeß die Behauptung scheint, daß aller Unterschied der Lebenszustände auf einem bloßen Mehr oder Weniger der Erregung beruhe, so schwer mußte es werden, aus den Evolutionen einer homogen verlaufenden Gradreihe zwei so entgegengesetzte Zustände, als Gesundheit und Krankheit sind, die sich nach der allgemeinen Vorstellung zueinander wie Position und Negation verhalten, abzuleiten. Wir wollen hier, durch einen gewaltigen Sprung jener Ansicht die Hypersthenie und Asthenie zugeben (denn es wäre noch viel darüber zu verhandeln, wie entweder aus dem Verhältniß der erregenden Ursachen zur Erregbarkeit, oder, wie es gleichfalls, obschon mit nicht viel besserem Erfolg, versucht wurde, aus dem Verhältniß von Receptivität und Wirkungsvermögen auch nur jene beiden Zustände abgeleitet werden konnten). Allein diese beiden Zustände zugegeben, so ist auf keine Weise einzusehen, wie sie, als solche, die mit dem der Gesundheit in derselben Gradreihe liegen und keinen wahren Gegensatz mit ihm bilden, für sich Krankheit seyn können[1].

§. XIX. Jedes Uebermaß, jedes Zuviel, der Reize z. B., kann nur relativ auf irgend etwas durchaus Bestimmtes und Begrenztes gedacht werden, hier etwa relativ auf die Erregbarkeit, nicht überhaupt, sondern als solche, die an ein bestimmtes Produkt gebunden ist. Allein wenn

[1] Vgl. a. a. O. S. 273. [S. 235. 236].

einmal das Produkt mit in Betrachtung gezogen werden muß, um der Erregbarkeit eine Begrenzung zu geben, warum soll es bei der Krankheit selbst für Nichts in Rechnung gebracht werden, und das Mehr oder Weniger der Thätigkeit allein dieselbe ausmachen? Deßgleichen könnte aus einem relativen Uebergewicht der Receptivität und des Wirkungsvermögens nichts weiteres folgen, als, in dem ersten Fall, ein geringeres, in dem andern ein größeres Maß von Energie, womit sich der Organismus gegen den Andrang der äußern Natur behauptet, d. h. bloße Schwäche und Stärke. Allein daß der Organismus mit größerer oder geringerer Energie des Selbstwirkens besteht, ist, wenn er nur überhaupt besteht, ein Unterschied ohne reale Bedeutung, wie wir denn denjenigen Organismus, welchem eine schwächere Lebensenergie eigen ist, deßhalb nicht krank nennen, und die Gesundheit oder Krankheit keineswegs in den Grad der Stärke, womit der Organismus besteht, sondern in das Bestehen oder Nichtbestehen überhaupt setzen. Daher auch die scharfsichtigsten Vertheidiger jener Ansicht die Brownische Stärke in Ueberstärke verwandelten, und mit gleichem Grund auch die Schwäche in Ueberschwäche hätten verwandeln können. Allein dasjenige, in Bezug auf welches die Stärke oder die Schwäche zu groß seyn konnte, mußte nothwendig ein insoweit von der Erregung unabhängiges und anderweitig Bestimmtes seyn: schon mit jenem Zusatz zu den Begriffen der Stärke und Schwäche wird also ein von dem äußern und quantitativen Verhältniß des Organismus verschiedenes und unabhängiges Verhältniß stillschweigend zugegeben.

§. XX. Die gänzliche Leerheit der Begriffe von Sthenie und Asthenie in Bezug auf die Lebenserscheinungen zeigt sich am deutlichsten in der Anwendung auf die Verschiedenheit mannichfaltiger Organe, die zu einem Totalorganismus vereinigt sind. Das Gleichgewicht von Receptivität und Energie wird entweder als ein absolutes für jedes organische Ganze angesehen; so ist überall keine Mannichfaltigkeit möglich, es müßten denn alle Organe außer Einem als krank und entweder im asthenischen oder im sthenischen Zustand gedacht werden. Einem Organ kommt in Vergleich mit dem andern ein offenbares Plus der Energie

zu; einem andern ist ein Plus der Receptivität eigenthümlich: im Grunde wären also beide krank, das eine durch Stärke, das andere durch Schwäche. Dieß kann der Sinn nicht seyn. Das Gleichgewicht muß daher als ein relatives bestimmt werden: nämlich ein gewisser Grad von Energie und ein gewisser Grad von Receptivität gehört nothwendig zum Bestehen eines jeden Organs seiner Bestimmtheit nach, und nur inwiefern der wirkliche Grad von Thätigkeit oder Empfänglichkeit unter oder über dem durch die Bestimmtheit des Organs geforderten Grad der ersten oder der andern ist, kann es krank genannt werden. Dieß ist denn auf verschiedene Art, unter andern dadurch angedeutet worden, daß man von einem normalen und innormalen Erregungsgrad sprach. Aber wo ist denn nun die Norm zu suchen, nach welcher die Erregung bestimmt wird? In der Erregung selbst gewiß nicht! Wird aber einmal zum Erregungsgrad jene Bestimmung hinzugesetzt, so muß die Ausmittlung der Norm das Wichtigste und Erste seyn, um die reelle Definition oder Construktion der Krankheit zu finden. Dennoch wurde gerade diese Frage bis zu einer gewissen Zeit in völligem Dunkel gelassen.

§. XXI. **Um diesen Punkt, an welchem die Erregungstheorie wissenschaftlich fortgeführt, wie es in Deutschland geschah, früher oder später anstoßen und eine andere Seite des Organismus als ihre Grenze erkennen mußte, in ein noch helleres Licht zu setzen, wollen wir folgenden allgemeinen Beweis führen. Es wird in Ansehung des Organismus die Forderung gemacht, daß auch das Accidens gleich der Substanz, das Besondere dem Allgemeinen sey (§. XII). Gesetzt nun das Wesen des Organismus bestehe in einem quantitativen Gleichgewicht von Receptivität und Energie, so ist jene Forderung ohne Zweifel nicht die, daß überhaupt ein Gleichgewicht sey, denn dieses ist ja (ex hypoth.) das Allgemeine des Organismus selbst, sondern daß ein Bestimmtes, Begrenztes sey, und diese Begrenztheit macht hier das Accidens. Der Grund dieser Begrenztheit kann nun nicht wieder in dem quantitativen Verhältniß liegen. Denn dieses wird vielmehr als das dadurch Begrenzte, demnach an sich selbst als unbegrenzt und ins Unendliche veränderlich**

gesetzt. Da nun nicht die Erregung als solche, sondern das Zuviel oder Zuwenig derselben relativ auf die angezeigte Grenze, also überhaupt das Ueberschreiten dieser Grenze durch die Erregung Krankheit ist (weil nur damit Differenz des Accidens von der Substanz gesetzt ist), diese Grenze aber nicht durch das quantitative Verhältniß gegeben seyn kann: so ist es auch unmöglich, Krankheit überhaupt aus dem bloß quantitativen Verhältniß der Erregung zu begreifen.

§. XXII. Wir haben bei dieser Erörterung die Begriffe der Hypersthenie und Asthenie selbst noch auf ihrem Werthe beruhen lassen: was soll man aber zu jenen Aerzten sagen, die bis diese Stunde das Wesen der Krankheit entweder in Asthenie (direkte oder indirekte), oder in Hypersthenie setzen, und gleichwohl behaupten, daß eine Krankheit, die der Art, dem Wesen nach dieselbe ist, dennoch jetzt sthenischer, jetzt asthenischer Natur seyn könne! Die unerhörte Zumuthung, einen solchen Widerspruch zu glauben, läßt zum voraus erwarten, daß auch dieser Gegensatz noch verschwinden, und die Wissenschaft hier, wie anderwärts, aus dem Gegensatz zur Einheit des Erklärungs- und Erkenntnißgrundes fortgehen müsse.

§. XXIII. Indeß haben wir gezeigt, wie die bloße Erregungsansicht zur Anerkennung eines von der äußern Bestimmung unabhängigen, ursprünglichen und wesentlichen Verhältnisses hingedrängt wird: welches wir schon vorlängst als das Verhältniß der Metamorphose bezeichnet haben[1]. Es ist dasjenige, wodurch der Organismus keine Beziehung auf die äußere Natur, sondern auf das Urbild hat. Es bestimmt den Grad seiner Perfektion oder die Stelle, die er in der Scala der Metamorphose einnimmt, und ist ein inneres und qualitatives Verhältniß des Realen und Idealen, oder in dem bestimmten Ausdruck der Materie und des Lichts, während das der Erregung ein bloß quantitatives und äußeres Verhältniß von Faktoren bezeichnet.

§. XXIV. Mit diesem Verhältniß kommt zuerst Mannichfaltigkeit in

[1] Zeitschrift für speculative Physik (Jena und Leipzig 1801) Band II, Heft 2. §. 159. [Bd. IV, S. 211].

das organische Leben, an die Stelle der formalen Einheit tritt die wahre, die zugleich Allheit der Formen ist, und den Organismus zu einem wahren, in sich geschlossenen, vollendeten Ganzen macht. Brown in der Ansicht des Organismus und Kant in der Lehre von der Materie waren sich ähnlich darin, daß sie ein bloß quantitatives oder eigentlich arithmetisches Verhältniß der beiden Faktoren ihrer Construktion erkannten, und daß sie eben deßhalb alle qualitative Verschiedenheit übersahen, oder die Construktion derselben verweigerten. Diese aber beruht in Ansehung der Materie und des Organismus, wie der Natur überhaupt, auf der Triplicität der Potenzen oder Dimensionen.

§. XXV. Ist nämlich das Qualitative oder Wesentliche des Organismus überhaupt Identität von Materie und Licht, so kann nach dem allgemeinen Typus (den wir hier nicht ableiten können) diese Identität selbst wieder entweder mehr unter dem Exponenten des realen Princips, als Einbildung des Lichtes in die Materie, oder mehr unter dem des idealen, als Auflösung der Materie in das Licht, oder endlich als absolute Ineinsbildung beider erscheinen. Diese drei Möglichkeiten entsprechen den drei Dimensionen der Materie, und können daher, um der schon anderwärts gegebenen Darstellungsweise[1] zu folgen, auch so ausgedrückt werden: Entweder ist das Licht, die unendliche Möglichkeit, der Materie nur für die erste Dimension, die des in-sich-selbst-Seyns verbunden; das organische Wesen enthält bloß die unendliche Möglichkeit seiner selbst als Individuum oder Gattung; dieser Moment ist durch die Reproduktion bezeichnet. Oder das Licht ist der Materie auch als Möglichkeit anderer Dinge, als anderer, verknüpft; der Ausdruck dieses, der zweiten Dimension entsprechenden Moments ist die Irritabilität. Oder endlich Materie und Licht sind ganz und absolut eins, das Ideale ist ganz auch das Reale, Produktive; und umgekehrt; das Produktive des ersten Moments ist vereinigt mit dem Idealen

[1] Vorlesungen über die Methode des akadem. Studium. Dreizehnte Vorlesung: Ueber das Studium der Medicin. S. 291 u. f. [IV, S. 335 ff.].

des andern; dieser Moment ist der der **Sensibilität**, welche demnach der dritten Dimension entspricht.

§. XXVI. Es ist hier nicht der Ort, diese Stufenfolge ausführlich zu rechtfertigen, oder auch nur unsere Ansicht derselben vollständig auszusprechen. Wir verweisen den, welchem sie fremd dünken möchte, auf den nachfolgenden Auszug einer schon im Jahr 1803 erschienenen Abhandlung[1], worin dieselbe klar, einfach und richtig aufgestellt ist: so wie überhaupt Leser, welche in Ansehung der ganzen gegenwärtigen Abhandlung in dem gleichen Fall seyn möchten, wohl thun würden, ehe sie diese zu Ende lesen, sich erst durch jenen mit dem Geist der naturphilosophischen Betrachtung vertrauter zu machen. Hier wollen wir nur bemerken, daß jene Stufenfolge verschiedentlich falsch aufgefaßt worden ist, indem z. B. die Reproduktion als Synthese von Sensibilität und Irritabilität angegeben wurde (welches weder an sich wahr ist, noch ohne bedeutende Verwirrung der Folgen angenommen werden kann), oder als dritte Dimension, welcher Irrthum schon in dem Ersten Entwurf der Naturphilosophie[2] selbst seinen Anfang hatte, wo die Reproduktion dem Licht (insoweit zwar nicht unrichtig, als das Licht in seiner Expansion vorbildlich dasselbe ist, was Cohärenz, Magnetismus, Bildungstrieb, gegenbildlich sind) und zugleich dem chemischen Proceß gleichgesetzt wurde. Scharfsichtig hat **Röschlaub** schon in einem früheren Aufsatz die Reproduktion dem Magnetismus gleichgesetzt, und die Folge wird zeigen, welches Licht diese Ansicht gewähre, nach welcher sie nicht als Synthese, sondern als einfache, nämlich erste Dimension betrachtet wird.

§. XXVII. Dieß vorausgesetzt, können wir, mit Uebergehung der unwesentlichen Metamorphosen, welcher die Erregungsansicht, ohne den

[1] Cogitata nonnulla de Idea Vitae, hujusque formis praecipuis. Autore **Carolo Eberh. Schelling.** Tubingae 1803. Der oben erwähnte Auszug dieser Abhandlung, die Schellings Bruder zum Verfasser hat, steht in den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft, Bd. I, Heft 2, S. 134 ff. D. H.

[2] S. 236. [III, S. 207].

Grundsatz der bloß quantitativen Verschiedenheit aller Lebenserscheinungen aufzugeben, fähig war, die nächste Stufe bezeichnen, welche dieselbe erreichen konnte, indem sie sich mit der qualitativen Ansicht in Verbindung setzte. Die Begriffe der Hypersthenie und Asthenie blieben dabei stehen; sie forderten nur noch ein anderes Moment, um Krankheit zu bilden, waren also nur nicht die ganze Krankheit allein. Alle äußeren Einflüsse konnten in dem Organismus ursprünglich nur Hypersthenie oder Asthenie setzen, denn sie konnten nur entweder den ideellen Faktor auf Kosten des reellen, oder umgekehrt diesen auf Kosten von jenem erhöhen. Um aber zu finden, wann Krankheit entstehe, und was Krankheit sey, mußte nicht bloß das Subjektive, sondern auch das Objektive des Organismus ins Auge gefaßt, nicht nur die allgemeinen Faktoren des Lebens für sich, sondern im Verhältniß zur organischen Masse und ihren verschiedenen Gebilden betrachtet werden. Der Wechsel der Faktoren im Ganzen und an sich betrachtet erschien als frei, in dem einzelnen Gebilde aber und als real angeschaut gebunden; und Krankheit konnte daher bloß bestehen in dem Widerstreit des Allgemeinen (der organischen Thätigkeit) mit ihrem gegebenen Exponenten, der Besonderheit eines Gebildes[1].

§. XXVIII. Bestimmter ließ sich die Möglichkeit und die Art des Mißverhältnisses zwischen der Erregung oder der organischen Thätigkeit und dem Qualitativen des Organismus in folgender Wendung darthun. Von jeder bestimmten Weise des wesentlichen Eins-seyns beider Faktoren (des reellen und ideellen) ist ein bestimmtes quantitatives Verhältniß beider, die objektive oder formale Seite. Die Reproduktion z. B. als diejenige Dimension des Organismus, in welcher das größte innerliche Uebergewicht der Realität stattfindet, setzt auch äußerlich und in der

[1] Ideen zur Grundlage der Nosologie und Therapie von Dr. Troxler. 1803. S. 19. 21. 28. — Unstreitig in ihrem allgemeinen Theile das Beste, was nach naturphilosophischen Ansichten über eigentliche Medicin bis dahin geschrieben war. — Daß wir in dieser kritischen Uebersicht des vielen Todtgebornen und Geistlosen, das ähnliche Ansprüche machte und schon vergessen ist, nicht gedenken, wird man natürlich finden.

Erregung ein gleiches Uebergewicht der Energie über die Receptivität voraus. Dieses Verhältniß beider Faktoren in der Erregung kann nun durch äußere Einwirkungen so lange ohne Nachtheil oder Leiden des Organismus selbst verändert werden, als dadurch das qualitative nicht angegriffen wird; sobald aber der Grad der Erregung und also auch das Verhältniß des reellen Faktors zum ideellen entweder so groß oder so klein wird, daß damit die innere oder qualitative Bestimmtheit des Organismus im Ganzen oder Einzelnen nicht bestehen kann, so ist die Identität des Organismus mit sich selbst aufgehoben, ein nothwendiger Widerstreit gesetzt. Es wird nämlich, wenn durch die Erregung der ideelle Faktor zum reellen ein solches Verhältniß erhalten hat, als sich nur mit der höhern Dimension, z. B. der Irritabilität, verträgt, jetzt auch an die Reproduktion die Forderung gemacht werden, sich zur Irritabilität zu steigern; da aber die Forderung kraft des Verhältnisses der Metamorphose nicht erfüllt werden kann; so ist der Organismus hiedurch in Disharmonie mit sich selbst gesetzt. Krankheit ist dieser Ansicht nach überhaupt ein Conflikt des Verhältnisses der Erregung mit dem der Metamorphose, so wie dagegen Gleichgewicht und Uebereinstimmung beider der vollkommenste Zustand des organischen Lebens [1].

§. XXIX. Man muß bekennen, daß durch diese Ansicht, welche auch die Beistimmung des vorzüglichsten Begründers der Erregungstheorie unter den Deutschen erhalten hat [2], ein verhältnißmäßig bedeutender Schritt zur Erkenntniß der Natur und des Ursprungs der Krankheiten, besonders der Mannichfaltigkeit ihrer Formen nach, geschehen ist. Allein nach unserer allmählich erlangten und immer mehr befestigten Ueberzeugung muß die Sache noch tiefer ergriffen und eine Ansicht genommen werden, auf die es unvermeidlich ist zu kommen, wie man nur einmal eine bei den bisherigen Untersuchungen immer im Dunkel gelassene, obschon sich gleichsam aufdringende Frage, ans Licht hervorziehen will.

[1] Die weitere Ausführung dieser Ansicht findet sich in dem nachfolgenden Auszug, auf den schon oben (§. XXVI) verwiesen wurde.

[2] Erster Entwurf eines Lehrbuchs der allgemeinen Jaterie von Röschlaub, I. Theil. 1804. §. 324. 325 f.

In der zuletzt dargelegten Vorstellung wird noch immer die Erregung, als etwas für sich, unabhängig von dem Verhältniß der Metamorphose, Bestehendes vorausgesetzt; noch immer wird durch äußern Einfluß direkt Asthenie oder Hypersthenie gesetzt, Krankheit findet zwar nur statt inwiefern das Verhältniß der Metamorphose geändert wird; allein das Mittelglied dieser Veränderung ist und bleibt die Erregung. — Aber was ist denn nun diese Erregung selbst? Wie geschieht sie? Wie kann durch dieselbe das Verhältniß der Faktoren des Organismus geändert, der reelle auf Kosten des ideellen und umgekehrt erhöht werden? Mit Einem Wort, wie ist jene Hypersthenie und Asthenie selbst möglich, welche durch Anstoß gegen die qualitative Bestimmtheit des Produkts Krankheit erzeugt?

§. XXX. Nichts geschieht in der Natur anders als in durchgängiger Begrenzung: nichts wirkt bloß überhaupt, sondern durchaus bestimmt. So gibt es auch keine Erregung überhaupt, sondern jede ist eine schlechthin bestimmte. Nichts erhöht einen Faktor des Organismus überhaupt, sondern durchaus auf bestimmte Art. Alle ursprüngliche Bestimmtheit ist aber nur in dem qualitativen Verhältniß. Von diesem ist auch das quantitative so gewiß ein bloßes Accidens, als es gewiß ist, daß die Existenz aus dem Wesen und nicht umgekehrt das Wesen aus der Existenz folgt. Die Faktoren des Organismus können nie nur äußerlich eins oder im Gleichgewicht seyn, sondern sind jederzeit innerlich eins. Auch kann eben deßhalb nie bloß ihr äußerliches Verhältniß afficirt werden, das ein Accidens des innerlichen ist, sondern die Einwirkung von außen setzt jederzeit unmittelbar ein bestimmtes innerliches Verhältniß beider Faktoren, und da diese innerliche Bestimmtheit als Dimension sich ausdrückt, so macht jede äußere Einwirkung an den Organismus im Ganzen und Einzelnen unmittelbar die Forderung einer bestimmten Dimension (z. B. der Irritabilität oder der Reproduktion), und dieses ist die einzige Wirkungsweise, welche äußere Ursachen überhaupt auf ein innerlich abgewogenes, qualitativ gegliedertes und in sich geschlossenes, mit Einem Wort organisches Ganzes ausüben können.

§. XXXI. Ein solches Ganzes ist nicht bloß äußerlich beweglich wie ein Hebel, sondern durchaus nur in sich selbst beweglich, und stets wirklich bewegt. Gerade nur das Qualitative ist hier unmittelbar veränderlich, das Quantitative nur mittelbar. Dieß ist eine Folge der allgemeinen Vernunftwahrheit, daß die Quantität nie für sich selbst seyn kann, sondern nur an und mit der Qualität. Der Erregungsgrad (im Brownischen Sinn) aber drückt allein die Existenz des Organismus in der Abstraktion von dem Wesen, d. h. nur die Quantität oder Energie der Existenz relativ auf die äußere Natur aus, nicht die Existenz, sofern sie mit dem Wesen eins und selbst qualitativ ist.

§. XXXII. Kann aber überall die äußere Einwirkung unmittelbar nur die Dimensionen des Organismus afficiren, so geschieht auch jede Veränderung des Verhältnisses der Metamorphose ohne Vermittlung der Erregung, man müßte denn unter Erregung eben jene Hervorrufung der Dimensionen selbst verstehen, in welchem Fall aber jene ganz mit der unmittelbar qualitativen Bestimmung zusammenfällt und nichts von ihr Unterschiedenes ist. Will man aber die Erregung als etwas von der qualitativen Affektion noch Verschiedenes ansehen, und darunter nur jenen äußerlich erscheinenden Grad der Stärke oder Schwäche verstehen, womit der Organismus sich in seiner Existenz behauptet, so ist dann die Erregung vielmehr die Erscheinung des inneren qualitativen Verhältnisses, und weit entfernt dieses zu bestimmen, vielmehr durch dasselbe bestimmt. Denn ist das auf den Organismus Einwirkende z. B. von der Art, daß es an denselben vorzugsweise die Reproduktion fordert, so ist, weil die Reproduktion das größte Uebergewicht der Realität bezeichnet, eben damit auch, obschon selbst dieses nur bis zu einer gewissen Grenze, in Bezug auf den ganzen Organismus ein Plus des realen Faktors, d. h. ein Plus der Energie gesetzt. Auch dieß gilt, wie gesagt, nur bis zu einer gewissen Grenze. Denn die wahre Stärke des Organismus beruht darauf, daß jede Thätigkeitsform oder Dimension angemessen dem Verhältniß zum Ganzen hervortrete. Der Organismus des Menschen ist nicht, wie der der Pflanze,

vorzugsweise auf Reproduktion beschränkt, die Irritabilität gehört ebenso wesentlich zum Gleichgewicht seines Lebens. Ist also die erste Dimension im Einzelnen oder im Ganzen des Organismus, z. B. im irritabeln System selbst, zum Nachtheil der letzteren erhöht, so ist der Organismus als menschlicher Organismus von Seiten der Irritabilität ein Zustand der Schwäche, z. B. in der Starrsucht und ähnlichen Fällen. Es kann daher auf keinen Fall der Grad äußerer Lebensstärke oder Schwäche zur Bestimmung des inneren oder wesentlichen Zustandes des Organismus führen, und vielmehr muß der Grund und die Art der erstern selbst in dem letzteren erforscht werden.

§. XXXIII. Hiemit sagen wir denn jener bloß formellen Construktion der Lebenszustände aus einem gegenseitig erfolgenden Fallen oder Steigen der Receptivität und des Wirkungsvermögens (oder wie man diese Faktoren sonst ausdrücken mag) Lebewohl; indem wir im Organismus kein Verhältniß der beiden Faktoren überhaupt, sondern nur durchaus bestimmte Verhältnisse derselben kennen, und nur diese nach unserer Ueberzeugung das unmittelbar Veränderliche und Bestimmbare sind, keineswegs aber die Receptivität oder das Wirkungsvermögen als solche. Auf gleiche Weise wollen wir auch die übrigen Voraussetzungen der bisherigen Theorien kürzlich auszeichnen, und die nach unserem Dafürhalten richtigeren Ansichten ihnen gegenüberstellen.

§. XXXIV. Kein äußerer Einfluß kann in dem Organismus unmittelbar Asthenie oder Hypersthenie setzen, sondern nur das entschiedenere Hervortreten einer Dimension vor der andern, der Irritabilität z. B. vor der Sensibilität und Reproduktion, oder umgekehrt. Die Krankheit als solche ist eine Veränderung der Dimensionen des Organismus, wodurch er aufhört reiner, ungetrübter Reflex des All zu seyn; eine ursprünglich durchaus qualitative Affektion. So kann der größte Wechsel im Steigen und Fallen der relativen Lebensstärke und Lebensschwäche, so wie der äußern Einwirkungen, keine krankhafte Veränderung bewirken, solange der Organismus dabei nicht aus seinen Dimensionen tritt; so wie alle sogenannte Vermehrung und Verminderung der Erregung ihn nicht gesund machen kann, ehe er wieder in

jene eingetreten und sich in seine qualitativen Verhältnisse und innere Beweglichkeit zurückgefunden hat.

§. XXXV. Die Eintheilung der Krankheiten in sthenische und asthenische ist daher durchaus unstatthaft; Stärke und Schwäche verhalten sich selbst jederzeit nur als Accidens des qualitativen Zustandes; jede Krankheit muß diesem gemäß behandelt werden, ohne Rücksicht auf sogenannte Sthenie oder Asthenie, deren Unwesentlichkeit in Bezug auf jene schon aus dem erhellt, was wir oben angeführt haben, daß nach dem Vorgeben der Erregungstheorie eine und dieselbe Affektion des Organismus bald als asthenische bald als sthenische Krankheit hervortreten kann und behandelt werden muß. Gibt es wirklich solche Krankheiten (z. B. die Peripneumonie), von denen die bisherige Erfahrung gezeigt hat, daß sie nicht in allen Fällen gleiche Behandlung erlaubten, sondern jetzt den sogenannt stärkenden, jetzt den schwächenden Heilplan erforderten, so folgt daraus bloß, daß weder die eine noch die andere beider Behandlungsarten die richtige war, sondern daß es eine dritte geben muß, die über diesen Widerspruch erhaben und die allein wahre ist. Nach dieser durchaus identischen, in keinen Gegensatz verwickelten Ansicht müssen die Krankheiten zuvörderst behandelt werden, ehe man von Aussprüchen der Erfahrung reden kann, welche, ist sie nur wirklich, was sie zu seyn sich rühmt, unmöglich je in der Natur einen Widerspruch finden kann.

§. XXXVI. Von gleichem Gehalt wie die Eintheilung der Krankheiten ist die der einwirkenden Potenzen, z. B. der Arzneimittel, in stärkende und schwächende, und der Streit über positive und negative Reize daher ein völlig leerer. Keine Einwirkung irgend eines äußeren Princips kann nach seiner erregenden Eigenschaft, sondern nur nach seinen Verhältnissen zu den Dimensionen bestimmt werden, und zwar ist mein Grundsatz in dieser Beziehung, daß Gleiches Gleiches hervorruft und kein äußeres Princip durch seinen Gegensatz mit dem organischen Stoffe wirkt. Durch die wechselseitige Entgegensetzung der Dimensionen geschieht es, daß dasselbe Mittel, welches in der einen Beziehung als erregend erscheint, in einer andern bei consequenter

Ansicht als schwächend erkannt werden müßte. Die sogenannten wasserstoffhaltigen Arzneimittel, Naphta u. s. w., werden von der Erregungstheorie als stärkende angenommen; dennoch zeigen sie sich keineswegs als solche, sondern als offenbar schwächende in den bedeutendsten Zuständen leidender Reproduktion, in Dysenterien u. a. Hier ist derselbe Widerspruch wie oben (§. XXXV), wo eine und dieselbe Krankheit jetzt sthenischer, jetzt asthenischer Natur seyn sollte. Das Wahre ist, daß die Naphta an sich weder erregt noch schwächt; sie scheint zu stärken in den Fällen, wo sie eigentlich nur das positive Princip der Irritabilität hervorruft; sie scheint zu schwächen, wenn sie, in Fällen, wo die Reproduktion auf bedeutende Weise gefordert werden sollte, statt derselben die Irritabilität (die Dimension mit dem Uebergewicht der Idealität) hervorruft.

§. XXXVII. Hiebei möchte man die allgemeine Frage aufwerfen, wonach die Erregungstheorie die excitirende Eigenschaft eines Mittels beurtheile, oder woraus sie dieselbe erkenne. An einem Grund a priori fehlt es ihr nothwendig, wodurch begreiflich würde, daß dieses Mittel gerade ein erregendes sey; gesetzt diese Eigenschaft wäre in seiner Qualität begründet, so müßte sie in dem Organismus ein entsprechendes qualitatives Verhältniß anerkennen, um sein Erregt-werden durch dasselbe zu begreifen. Sie kann also seine Wirkungsweise nur als Thatsache der Erfahrung aufnehmen. Aber was zeigt ihr diese? Nichts als Einzelheiten, z. B. verstärkte beschleunigte Aktionen einzelner Systeme, also lauter Accidenzen und Symptome. Was sie daher stärkere Erregung nennt, ist am Ende selbst nur ein Complexus von Symptomen; wie kann aber erlaubt seyn, aus dem Complexus zu schließen, was nicht aus dem Einzelnen geschlossen werden darf? Es soll aus dem Symptom nicht die Krankheit erkennbar seyn, wohl aber das Wirkungsvermögen des Arzneimittels aus einem Complexus von Symptomen. Das Wirkungsvermögen des Mittels ist aber von der Krankheit die andere, die entgegengesetzte Seite; wie kann also diese erkannt werden aus dem, was über jene keinen Aufschluß zu geben vermag?

§. XXXVIII. Die Wirkungsweise der Arzneimittel ist trotz der

untergeordneten Rücksicht, die man ihr, aus begreiflichen Gründen, seit geraumer Zeit geschenkt hat, dennoch von solcher Wichtigkeit, daß ich die Erklärung derselben als den eigentlichen Probierstein einer wahren medicinischen Theorie ansehe. Der erste Lichtstrahl in dieses Dunkel fiel durch den genialischen Gedanken von Steffens, zwischen der qualitativen Verschiedenheit der Arznei- oder eigentlich der Giftstoffe und den Funktionen des Organismus, der Reproduktion, Irritabilität und Sensibilität, einen Parallelismus und zum Theil einen Antagonismus als wahrscheinlich aufzustellen. Dem in dem sensibeln System waltenden Princip des Stickstoffs stellte er den Kohlenstoff der Pflanzengifte, dem im irritabeln vorherrschenden Princip des Kohlenstoffs das des Stickstoffs der thierischen Gifte, so wie endlich dem im reproduktiven System bestehenden Gleichgewicht beider Stoffe das gestörte oder aufgehobene Gleichgewicht derselben Stoffe in den metallischen Giften (Metalloxyden) entgegen [1]. Die Gemeinheit mußte begreiflicherweise sich auch dieser, noch überdem mißverstandenen Ansicht bemächtigen, und glaubte, durch eine geistlose Benutzung der gemachten Anregung wohlfeilen Kaufs mit dem Kohlenstoff des irritabeln und dem Stickstoff des sensibeln Systems die ganze Heilkunst innezuhaben. Wir wollen, jenen Grundgedanken hier aufnehmend, ihn nach unserer besondern Ansicht weiter entwickeln.

§. XXXIX. Ueber die chemischen Urstoffe ist meine Vorstellung, daß die Wirkungsweise äußerer Dinge auf den Organismus nach denselben nur insofern bestimmt werden könne, inwiefern sie selbst ein bestimmtes Verhältniß zu den Dimensionen der Materie und der allgemeinen dynamischen Thätigkeit haben; ferner (wie auch schon oben geäußert wurde), daß jeder äußere Stoff an den Organismus, oder richtiger zu reden an das An-sich, welches Grund seiner Existenz ist, die ihm selbst entsprechende Dimension fordert. Diese beiden Annahmen haben wir nun jede im Einzelnen zu rechtfertigen.

§. XL. Die sogenannten Stoffe der Natur entsprechen ebenso vielen thätigen und wirksamen Principien, die als Seelen der Materie eingebildet

[1] Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde. S. 73—77.

bildet in die Leiblichkeit versunken erscheinen. Jedes dieser Principien hat seine eigne Tendenz, obgleich es ihr unbeschränkt nur an den Grenzen der materiellen Metamorphose folgen kann, während in den concreten Produkten der Natur mehrere Principien in gemeinsamem Besitz des Produkts erscheinen. Die erste allen Dingen der Natur eingepflanzte Seele ist die Seele der Selbstheit; sie ist dasjenige Princip, vermöge dessen die Dinge am meisten in sich selbst zu seyn, in sich zusammenzuhangen, sich selbst fortzupflanzen trachten. Dieses Princip ist das noch am meisten der Schwere untergeordnete, das eigentliche Erdprincip, von den Neueren durch Kohlenstoff angedeutet, das sich daher in den schwersten, starresten und cohärentesten Körpern, den Metallen und den Pflanzen, ausbildet. Die andere der Materie eingeborene Seele ist die Seele des Lichtes, welche sich in der Materie durch das Zerfallen, die Auflösung der Cohäsion und Negation der Selbstheit ausdrückt. Dieses Princip ist das am wenigsten der Schwere untergeordnete Princip, von den Neueren durch Wasserstoff bezeichnet, dessen entfernte Regungen wir in dem Zerfallen der Erden erkennen, das aber in seiner Freiheit, da es allem Concreten entgegenwirkt, nur als Anderes geistig gleichsam durchziehend erscheinen, nicht aber sich selbst in Concretem ausbilden kann. Außer diesen beiden nothwendigen und streitenden Principien läßt sich zur Vollendung nur das Dritte denken, welches aus dem Sonnen- und Erdprincip zusammengeronnen, obgleich deßhalb nicht bloße Synthese beider, sondern ebenso ursprünglich als diese, an den Eigenschaften beider gleicher Weise theilnimmt; mit diesem das in-sich selbst-Seyn und den Trieb sich fortzupflanzen, mit jenem die gelöste Starrheit gemein hat. Dieses ist das im Gegenbild eigentlich Gegenbildliche, dem Urbild Aehnlichste, Animalische, Lebende; das Selbständigste, welches darum auch am meisten fähig ist, den göttlichen Samen der Ideen in sich aufzunehmen und sich in den vollkommensten Leibern auszubilden. Außer der Triplicität aber ist nichts weiter zu erkennen, als das die drei Dimensionen in sich auflösende, selbst dimensionslose göttliche Princip. Dieses erscheint als das den drei Principien der Natur gemeinschaftlich entgegengesetzte, dem der

Selbstheit aber am meisten feindselige, als die verzehrende Feuerseele der Natur, von der Chemie im Sauerstoff wirksam erkannt, der wegen seines aktiven Widerstrebens gegen die erste Dimension auch als die andere Seite des Wasserstoffs (in welchem dieselbe Dimension passiv negirt ist) betrachtet werden kann, wie der Stickstoff als die objektive, die verklärte Seite des Kohlenstoffs.

§. XLI. Diese Ansicht der vier Principien, welche hier nicht weiter ausgeführt werden kann[1], mit dem oben gegebenen Grundsatze verbunden, daß nämlich Gleiches Gleiches hervorruft: wird es als nothwendig erscheinen, daß alle diejenigen Dinge, welche vorzugsweise dem Erdprincip, oder, was dasselbe ist, dem Magnetismus eignen, besonders also die Metalle, und unter diesen wieder das Eisen, die dem Magnetismus entsprechende organische Dimension der Reproduktion fordern. Wie überhaupt nach dieser Ansicht das qualitative Verhalten das wesentlichste ist, so wird auch der Unterschied sogenannter flüchtiger und fixer Mittel mehr oder weniger seine Bedeutung verlieren, oder wenigstens einen ganz andern Sinn annehmen müssen. Denn in jedem möglichen Falle der Krankheit ist dasjenige Mittel indicirt, welches, es sey nun flüchtiger oder träger Art, die geforderte Dimension am bestimmtesten bekräftigt. Dasselbe, was von den Metallen, gilt auch von jenen Erzeugnissen des Pflanzenreichs, denen man lebenserregende Kraft zuschreibt. Sie üben diese Wirkung nicht durch den Kohlenstoff als solchen (was man nämlich insgemein so nennt), noch eigentlich durch den Gegensatz mit dem vorherrschenden Princip des sensibeln Systems, sondern, als Repräsentanten des Erdprincips, durch ihr magnetisches Verhältniß aus; dadurch also, daß sie die ihnen entsprechende Dimension der organischen Metamorphose fordern, wodurch dann indirekt, bis zu einem gewissen Punkte, wie schon oben (§. XXXII) bemerkt wurde, ein allgemeines Steigen des reellen Faktors, der Energie, im Ganzen des Organismus gesetzt ist. Denn alle Dimensionen kehren in allen

[1] Vgl. die Ausführung dieser Ansicht im vorhergehenden Band, S. 308 ff.
D. H.

wieder; jedes der drei Systeme ist für sich wie der ganze Organismus, insbesondere aber nimmt die dritte Dimension, die Sensibilität, auch die erste wieder in sich auf. Dieselben Pflanzenstoffe, welche die Assimilation bestimmter hervorrufen, stimmen in dem Verhältniß, als sie in der Metamorphose selbst höher stehen, auch das sensible Organ produktiver, und wenn jene Pflanzenprodukte, die schon wieder unter die Herrschaft der Cohärenz zurückgesunken sind, die Rinden z. B., sich mehr den Metallen gleichstellen und unmittelbarer die eigentliche Reproduktion bestimmen, so erwecken dagegen Stoffe oder Säfte, die von Blüthen, Samen, Samenbehältern u. s. w. herstammen, als Produkte einer höhern Metamorphose, zwar immer noch die Reproduktion, aber die Reproduktion in der Sensibilität, und wirken daher im eigentlichen Sinn narkotisch. Das Opium erregt nicht, sondern ruft das Pflanzenleben im thierischen Organismus und im sensibeln System insbesondere hervor; insofern und nur mittelbar erhebt es (innerhalb der schon oben angegebenen Grenze) den allgemeinen Grad der Energie oder Erregung.

§. XLII. Verwickelter ist die Betrachtung des Verhältnisses, welches die Irritabilität zu den ihr entsprechenden Potenzen der Außenwelt hat, indem sie selbst offenbar eine gedoppelte Seite zeigt, eine negative, womit sie gegen die erste Dimension gerichtet ist, und eine positive, wodurch sie in sich besteht und eigenthümlich bestimmt ist. Wie die feste Masse des Erdkörpers in den Erden zerfällt, so das Fleisch im System der Irritabilität, und wie dieser ganze Moment auf der wechselseitigen Unabhängigkeit und dem Nebeneinanderbestehen der Organe beruht (während in der Reproduktion dagegen alles auf Stetigkeit gegründet und die einzelne Bildung vom Begriff des Ganzen schlechthin beherrscht erscheint): so ist auch in der einzelnen Irritabilitätsäußerung nothwendiger Weise ein Moment des wechselseitigen Unabhängigseyns der Elemente voneinander, welches, als entgegengesetzt dem Moment der Stetigkeit oder der Länge, sich durch Beschränkung der letzteren und Hervorrufung der Breite, als der Form des Nebeneinanderseyns, ausdrücken muß. Dieses ist das Moment der insgemein sogenannten Contraktion, welche indeß von der ganzen Irritabilitätserscheinung nur die

eine Seite ist; denn es steht ihr als eine ebenso wesentliche die auf sie folgende Erschlaffung oder Expansion entgegen, welche Wiederherstellung der Länge und Beschränkung der Breite ist. Wir werden von Contraktion und Expansion in der Folge immer in der eben bestimmten Bedeutung reden, so nämlich, daß beide auf die erste Dimension bezogen werden. Beruht nun die Irritabilität selbst auf einem solchen Wechsel, in welchem der Contraktion und Expansion, der Breite und Länge ein ganz gleiches Moment zukommt, so werden wir nach Anleitung des schon früher Verhandelten (§. XL) den gleichen Gegensatz in der Außenwelt nicht minder nachweisen können.

§. XLIII. Durch die erste Dimension ist in die Natur der Grund aller Selbstheit gelegt, so wie durch die zweite der Grund aller Nichtselbstheit. In jener verlieren die Wesenheiten ihr unabhängiges Seyn, indem sie in ein gemeinsames Leben eingehen; diese gibt ihnen die Freiheit und das unabhängige Bestehen wieder. Der Wasserstoff gehört (nach §. XL) der zweiten Dimension an, aber nur als **negirte** Selbstheit, d. h. er ist an sich und seiner eigentlichen Tendenz nach immer noch expansiv, nach Fortsetzung des Gleichen in Gleichem strebend (wie der Lichtstrahl oder die positive Elektricität), obgleich für sich unfähig Cohärenz herzustellen, und obschon mit dem Minimum von Masse oder Concretem gesetzt. Der Sauerstoff dagegen als das unendliche Princip (§. XL) gibt den Elementen die wechselseitige Unabhängigkeit zurück, und ruft ebenso bestimmt die Contraktion hervor, als jener zur Expansion strebt. Diese beiden Principien haben also zur Irritabilität dasselbe entgegengesetzte Verhältniß, welches zwischen den beiden Momenten dieser Thätigkeit selbst stattfindet. Der Sauerstoff ist auch in Bezug auf den Organismus das Aufhebende der Stetigkeit und Hervorrufende der zweiten Dimension; der Wasserstoff tendirt zur Continuität und Herstellung der ersten Dimension; jener ist also das der Zusammenziehung, dieser das der Ausdehnung Entsprechende. In Folge dieser Bestimmungen werden wir über das Verhältniß der Irritabilität zu den äußern Potenzen einige Bemerkungen machen, da wir etwas Abgeschlossenes hierüber aufzustellen, noch wenigstens, nicht unternehmen wollen.

§. XLIV. In jedem System des Organismus wiederholen sich alle Dimensionen: so auch in dem System der Irritabilität die erste Dimension durch den Kreislauf, der, von seiner aktiven Seite betrachtet, vor allen organischen Bewegungen am bestimmtesten die Zeit in sich selbst hat (denn dem Schema dieses Moments gemäß steht dem Uebergewicht der Expansion oder Länge im Arteriensystem ein Gleiches der Contraktion oder Breite im Venensystem entgegen). Das nächste und unmittelbarste Verhältniß zu jener Seite des Kreislaufes werden also auch diejenigen Stoffe haben, welche durch ihre Qualität am bestimmtesten der ersten Dimension angehören (§. XLI). Und zwar werden sie hauptsächlich das Verhältniß jener Bewegung zur Zeit (also die Schnelligkeit oder Langsamkeit derselben im Ganzen) bestimmen; insbesondere erscheint es als nothwendig, daß die narkotischen Mittel in dem Verhältniß, als sie die gedachte Wirkung ausüben, die Schnelligkeit der sich succedirenden Bewegungen mindern, indem sie durch die bestimmte Forderung der ersten Dimension Ursache sind, daß das arterielle System die Zeit vollkommener in sich selbst setzt. Vergleichen wir hiemit, was über das Verhältniß dieser Mittel zur Sensibilität bereits im Vorhergehenden erklärt wurde (§. XLI), so sehen wir, daß ihre Wirkung sich gleich bleibt in allen Potenzen des Organismus; überall nämlich wirken sie auf die erste Dimension. — Von den sogenannten wasserstoffhaltigen Mitteln nun zu reden, so können sie als solche, die nur dem einen Moment der Irritabilität, nämlich der Expansion, entsprechen, auch unmittelbar nur diese bedingen und auf Kosten der Contraktion erhöhen. In der Beziehung auf das arterielle System werden durch sie vorzüglich diejenigen Verschiedenheiten der Bewegung influirt seyn, welche auf dem größeren oder geringeren Verhältniß der Dilation zur Contraktion beruhen. Erheben nun diese Mittel in der Irritabilität allgemein das Moment der Expansion oder der Streckung, und beschränken dagegen das der Breite oder der Contraktion (welches vorzugsweise in den Respirationswerkzeugen dargestellt ist), so mögen sie dagegen die Reproduktion keineswegs unbedingt fordern, weil sie nur in der zweiten Dimension der Expansion entsprechen, welches die schon oben (§. XXXVI)

bemerkte Grenze ihrer Wirkung auf dieselbe näher bezeichnet. Noch bestimmter vermögen sie die Sensibilität als diejenige Funktion, in welche die erste und zweite Dimension gleicherweise eingehen, zwar in gewissem Maß zur Thätigkeit und Produktivität aufzufordern, die aber bei den höheren Graden alles Concrete und Bestimmte verliert und völlig gehaltlos wird, ein Zustand, der sich, im Gegensatz mit dem der Betäubung, durch Berauschung ausdrückt.

§. XLV. Von dem Verhalten des Sauerstoffs wollen wir des Gegensatzes wegen, und weil er auf die Irritabilität die nächste Beziehung hat, hier sogleich allgemein handeln, obschon sich seine Wirkung keineswegs bloß auf die letzte einschränkt. Vielmehr ist er dasjenige Princip der Natur, welches durchaus auf die Herstellung der aktuellen Unendlichkeit in der Materie ausgeht, und das Leben aus seinen Fesseln befreit, insofern belebend oder zerstörend, wie es betrachtet wird. Der lange geführte Streit über seine Wirkungsweise mußte so lange unentschieden bleiben, als man diese bloß entweder als reizend oder als schwächend erkennen wollte. Da jene aktuelle Unendlichkeit der Stoff ist, aus dem alles Concrete sich bildet, so hat der Sauerstoff insofern ein nothwendiges Verhältniß zur Reproduktion. Der Verähnlichung des Nahrungsstoffes muß Fluidisirung vorausgehen, daher die entschiedene Nothwendigkeit des Sauerstoffs in Bezug auf die Verdauung, obgleich er aus eben diesem Grunde der eigentlichen Produktion von Masse, die (gesunder oder krankhafter Weise wirkend) auf Herstellung der Continuität, Ansatz des Gleichen an Gleiches ausgeht, entgegen ist. Die gänzliche Abhängigkeit der Irritabilität von diesem Princip ist so vielfach anderwärts bestätigt, daß wir als unserer Ansicht eigenthümlich nur etwa die Bestimmung betrachten können, daß er das dem eigentlichen Moment der Contraktion entsprechende und dasselbe bedingende Princip ist. Die Arterien, deren angeborene Tendenz die zur Expansion und Länge ist, werden durch das von Sauerstoff getränkte und in Kügelchen von unabhängigem Leben aufgelöste Blut zur Zusammenziehung sollicitirt; aber für die willkürliche Bewegung selbst ist durch den Abgang dieses Princips das Unvermögen zur Contraktion gesetzt. Wie kann

hier von schwächender oder stärkender Wirkung die Rede seyn? Eine bestimmte Energie der Contraktion gehört so gewiß zur äußern Lebensstärke als eine gleiche Energie der Expansion; dennoch ist das, was jene erhebt, nothwendig entgegengesetzt dem, was diese erhebt. In allen jenen nicht seltenen und nicht unbedeutenden Krankheitsformen, in welchen die Expansion über die Contraktion auf eine der qualitativen Bestimmtheit des Organismus widerstreitende Art das Uebergewicht hat, ist der Sauerstoff als Bedingendes der Heilung ebenso nothwendig gefordert als der Wasserstoff in den entgegengesetzten Fällen; deßgleichen, so oft zwischen Organen, die bestimmt sind wechselseitig von einander unabhängig zu seyn, Continuität eintritt, und die Selbständigkeit eines jeden derselben dadurch gekränkt ist. Freies Nebeneinanderbestehen einer Totalität von Organen und vollkommene innere Einheit aller zugleich ist das einzig Auszeichnende der Sensibilität, welche auch dadurch sich als das vollkommenste Abbild der Art darstellt, wie die Dinge im Universum vereinigt sind. Inwiefern also jene wechselseitige Unabhängigkeit die eine nothwendige Seite des Organismus der Sensibilität ist, hat der Sauerstoff auch zu dieser ein bestimmtes Verhältniß, und mag unter gegebenen Bedingungen jene Freiheit der Ausübung ihrer Funktionen bedingen, die man als Leichtigkeit oder Heiterkeit des Geistes zu empfinden glaubt.

§. XLVI. Waren es nun hauptsächlich die Erzeugnisse des Pflanzenreichs, welche durch alle Dimensionen die Reproduktion afficirten, und die aus der Luft und aus dem aufgelösten vegetabilischen Leben stammende, welche die Irritabilität, so wird es nun das eigentlich animalische Princip der Natur, und insbesondere werden es Produkte der thierischen Metamorphose seyn, welche am direktesten die Sensibilität als dritte Dimension hervorrufen und bekräftigen. Wie jederzeit die dritte Dimension dem Chaos oder der absoluten Identität am nächsten kommt, und von dieser das unmittelbarste Gegenbild ist, so hat auch von allen Elementen das des Stickstoffs die größte Selbständigkeit, ja die nächste Aehnlichkeit mit dem Sauerstoff, wofür die Kausticität und der Kraft des Feuers ähnelnde Zerstörungskraft der Alkalien, ihr Vermögen,

die Metalle aufzulösen, und mehrere andere der ganz eigenthümlichen und noch immer so dunkeln Wirkungen jenes Princips, Bürge sind. Dieses nun ist auch das eigentlich Substantielle des Organismus. Das unmittelbare Verhältniß des Stickstoffs zur Assimilation (welche die dritte Dimension der bildenden Thätigkeit ist) bedarf keiner Nachweisung und ist von selbst klar. In der Irritabilität entspricht der dritten Dimension die willkürliche Bewegung, ja diese ist, wie sich klar beweisen läßt, selbst nur die umgekehrte Seite der Sensibilität. Der Stickstoff aber wird durch die Verbindung mit dem Wasserstoff in den Alkalien zur zweiten Dimension heruntergezogen, und diesen kommt daher das unmittelbarste Verhältniß zur willkürlichen Bewegung zu. Aber worauf beruht auch die unleugbare Wirkung der Alkalien, besonders in denjenigen Zuständen, wo, wie im Starrkrampf, ein willkürliches Bewegungsorgan zum unwillkürlichen herabgesetzt wird, anders als darauf, daß sie jenem die dritte Dimension zurückgeben und, diese in ihm setzend, es wieder zum willkürlichen Organ erheben? Endlich aber ist unwidersprechlich und anerkannt, daß das unmittelbarste Verhältniß zu der Sensibilität in der Sensibilität nur jenen höheren Erzeugnissen des thierischen Lebensprocesses zustehe, zu welchen z. B. der Moschus gehört, dessen einzige und oft ausschließliche Wirkungskraft in eigentlich nervösen Affektionen die Aerzte aller Zeiten erfahren haben.

§. XLVII. Dieses mag vorjetzt hinreichen, die Uebereinstimmung unserer Behauptungen mit der Natur nachzuweisen. Zwar haben wir uns dabei fast allein auf das Verhältniß äußerer Potenzen zu den Dimensionen des Organismus eingeschränkt; allein, können jene, weder als Krankheitsursachen noch als Gesundheit herstellend, anders als durch qualitative Affektion und genau ihren anderwärts her erkannten und bewiesenen Qualitätsverhältnissen entsprechend wirken, so steht, auch nur von dieser Seite, hinlänglich begründet der Satz fest: daß alle Krankheit ursprünglich allein auf das qualitative Verhältniß gegründet sey, zu dem sich das quantitative bloß als Accidens gesellt; daß daher auch die wissenschaftliche Construktion der Krankheiten nach ihren Geschlechtern und Arten einzig darin bestehen könne, die Verhältnisse derselben zu

den Dimensionen des Organismus (wie sie nach einem bestimmten Typus sich in jedem System wiederholen) darzuthun, so wie die Kunst ihrer Entfernung darin, denselben Verhältnissen gemäß ihnen entgegenzuwirken. Das Erste wirklich zu leisten, bleibt den weiteren Ausführungen dieser Zeitschrift und den Bemühungen gleichdenkender theilnehmender Freunde überlassen.

Ueber das

Verhältniß der bildenden Künste

zu der Natur.

1807.

Festliche Tage, wie der heutige, der, mit dem Namen des Königes bezeichnet, durch ein erhabenes Losungswort alles einstimmig zu frohen Empfindungen aufruft, scheinen von selbst, da wo nur Wort und Rede sie feiern kann, auf Betrachtungen zu leiten, die, an das Allgemeinste und Würdigste erinnernd, die Zuhörer in geistiger Theilnehmung ebenso verbinden, wie sie im vaterländischen Gefühle des Tages vereiniget sind. Denn was danken wir auch den Herrschern der Erde Höheres, als daß sie den ruhigen Genuß alles Trefflichen und Schönen uns verleihen und erhalten? So daß wir ihrer Wohlthaten nicht gedenken, noch das öffentliche Glück betrachten können, ohne unmittelbar auf das Allgemeinmenschliche geführt zu werden. Durch einmüthigere Lust wäre ein solches Fest wohl kaum zu verherrlichen, als wenn an ihm ein wahrhaftes und großes Werk bildender Kunst enthüllt und der Anschauung freigegeben würde; nicht minder vereinigend, angemessen zugleich diesem den Wissenschaften allein geweihten Ort schiene der Versuch, das Kunstwerk überhaupt seinem Wesen nach zu enthüllen und vor dem geistigen Auge gleichsam entstehen zu lassen.

Wie viel ist seit langer Zeit über Kunst empfunden, gedacht, geurtheilt worden! Wie könnte daher die Rede hoffen, in einer so würdigen Versammlung der erleuchtetsten Kenner und einsichtsvollsten Beurtheiler dem Gegenstande neue Reize zu geben, verschmähte dieser nicht fremden Schmuck, und dürfte nicht vielmehr jene auf einen Theil der allgemeinen Gunst und Empfänglichkeit, deren sich dieser erfreut,

[1] Diese Rede wurde am Namensfest des Königs den 12. Oktober 1807 in der Akademie der Wissenschaften zu München gehalten. Die Anmerkungen wurden später beim Wiederabdruck derselben in den Philosophischen Schriften, erster Band, Landshut 1809, hinzugefügt. D. H.

für sich Rechnung machen! Denn andere Gegenstände müssen durch Beredtsamkeit gehoben, oder, wenn sie etwas Ueberschwengliches an sich haben, durch die Darstellung glaublich gemacht werden. Die Kunst aber hat diesen Vortheil voraus, daß sie sichtbar gegeben ist, und daß Zweifeln, die sonst gegen Behauptungen einer über das gemeine Maß erhabenen Vollkommenheit laut werden, die Ausführung begegnet, indem das, was in der Idee nicht begriffen worden wäre, in dieser Region als verkörpert vor die Augen tritt. Dann kommt der Rede auch diese Betrachtung zu statten, daß die vielen Lehren, die über diesen Gegenstand sich gebildet, doch noch immer viel zu wenig auf die Urquelle der Kunst zurückgegangen sind. Denn die meisten Künstler, ob sie gleich alle die Natur nachahmen sollen, erlangen doch selten einen Begriff, was das Wesen der Natur ist. Kenner aber und Denker finden, der größeren Unzugänglichkeit der Natur wegen, meistens bequemer, ihre Theorien mehr aus der Betrachtung der Seele als aus einer Wissenschaft der Natur herzuleiten. Solche Lehren sind aber gewöhnlich viel zu flach: sie sagen wohl im allgemeinen manches Gute und Wahre über die Kunst, sind aber doch für den bildenden Künstler selbst unwirksam, für die Ausübung völlig unfruchtbar.

Denn es soll die bildende Kunst, nach dem ältesten Ausdruck, eine stumme Dichtkunst seyn. Der Erfinder dieser Erklärung wollte damit ohne Zweifel dieses sagen: sie soll gleich jener geistige Gedanken, Begriffe, deren Ursprung die Seele ist, aber nicht durch die Sprache, sondern wie die schweigende Natur durch Gestalt, durch Form, durch sinnliche, von ihr unabhängige Werke ausdrücken. Die bildende Kunst steht also offenbar als ein thätiges Band zwischen der Seele und der Natur, und kann nur in der lebendigen Mitte zwischen beiden erfaßt werden. Ja, da sie das Verhältniß zu der Seele mit jeder andern Kunst und namentlich der Poesie gemein hat, so bleibt die, wodurch sie mit der Natur verbunden und eine dieser ähnliche hervorbringende Kraft seyn soll, als die ihr allein eigenthümliche zurück: nur auf diese kann also auch eine Theorie sich beziehen, die für den Verstand befriedigend, für die Kunst selbst fördernd und ersprießlich seyn soll.

Wir hoffen daher, indem wir die bildende Kunst im Verhältniß zu ihrem wahrhaften Vorbild und Urquell, der Natur, betrachten, einiges noch nicht Erkannte zu ihrer Theorie beitragen zu können, einige genauere Bestimmungen oder Aufhellungen von Begriffen zu geben; vornämlich aber den Zusammenhang des ganzen Gebäudes der Kunst in dem Licht einer höheren Nothwendigkeit erscheinen zu lassen.

Aber hat denn die Wissenschaft dieses Verhältniß nicht von jeher erkannt? ist nicht sogar alle Theorie neuerer Zeit von dem bestimmten Grundsatz ausgegangen, daß die Kunst die Nachahmerin der Natur seyn solle? Wohl war dem so: aber was sollte dieser weite allgemeine Grundsatz dem Künstler frommen bei der Vieldeutigkeit des Begriffs der Natur und da es von dieser fast so viele Vorstellungen als verschiedene Lebensweisen gibt. Ist sie doch dem einen nichts mehr als das todte Aggregat einer unbestimmbaren Menge von Gegenständen, oder der Raum, in den er sich die Dinge wie in ein Behältniß gestellt denkt; dem andern nur der Boden, von dem er seine Nahrung und Unterhalt zieht: dem begeisterten Forscher allein die heilige, ewig schaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeugt und werkthätig hervorbringt. Eine hohe Bedeutung hatte jener Grundsatz wohl, wenn er die Kunst dieser schaffenden Kraft nacheifern lehrte: aber in welchem Sinne er gemeint war, kann kaum zweifelhaft seyn, wenn man den allgemeinen Zustand der Wissenschaften in der Zeit seiner ersten Entstehung kennt. Sonderbar genug, wenn eben die, welche alles Leben der Natur verleugnet, es in der Kunst zur Nachahmung aufstellten! Ihnen konnten die Worte des tiefsinnigen Mannes gelten: Eure lügnerische Philosophie hat die Natur aus dem Wege geräumt, und warum fordert ihr, daß wir sie nachahmen? damit ihr das Vergnügen erneuern könnt, an den Schülern der Natur dieselbe Gewaltthat auszuüben? [1]

[1] Worte J. G. Hamanns in dem Kleeblatt hellenistischer Briefe II, S. 189, gemildert nach dem Zusammenhang gegenwärtiger Rede, denn so lauten sie in des Mannes eignem Ausdruck: „Eure mordlügnerische Philosophie hat die Natur aus dem Wege geräumt, und warum fodert ihr, daß wir selbige nachahmen sollen? Damit ihr das Vergnügen erneuern könnt, an den Schülern der Natur auch Mörder zu werden?“ — Möchte derjenige, dem der Verfasser die

Nicht bloß ein stummes, ein völlig todtes Bild war ihnen die Natur, dem auch innerlich kein lebendiges Wort eingeboren war: ein hohles Gerüste von Formen, von dem ein ebenso hohles Bild auf die Leinwand übergetragen oder in Stein ausgehauen werden sollte. Dieß war die rechte Lehre jener älteren roheren Völker, die, da sie in der Natur nichts Göttliches sahen, Götzen aus ihr hervorholten; indeß den sinnbegabten Hellenen, welche überall die Spur lebendig wirkenden Wesens fühlten, aus der Natur wahrhafte Götter entstanden.

Und sollte denn der Schüler der Natur alles in ihr ohne Unterschied und von jedem jedes nachahmen? Nur schöne Gegenstände und auch von diesen nur das Schöne und Vollkommene soll er wiedergeben. So wurde der Grundsatz näher bestimmt, aber eben damit behauptet: in der Natur sey das Vollkommene mit Unvollkommenem gemischt, das Schöne mit Unschönem. Wie sollte nun der, dem zu der Natur kein anderes Verhältniß als das dienstbarer Nachahmung zukam, das eine von dem andern unterscheiden? Die Art der Nachahmer ist, daß sie die Fehler ihres Urbildes eher und leichter als seine Vorzüge sich aneignen, weil jene faßlichere Handhaben und Merkzeichen darbieten; und so sehen wir auch, daß von Nachahmern der Natur in diesem Sinn das Häßliche öfter und selbst mit mehr Liebe nachgeahmt worden ist als das Schöne. Wenn wir die Dinge nicht auf das Wesen in ihnen ansehen, sondern auf die leere, abgezogene Form, so sagen sie auch unserm Innern nichts; unser eignes Gemüth, unsern eignen Geist müssen wir daransetzen, daß sie uns antworten. Was ist aber die Vollkommenheit jedes Dings? Nichts anders denn das schaffende Leben in ihm, seine Kraft dazuseyn. Nie also wird dem, welchem die Natur überhaupt als Todtes vorschwebt, jener tiefe dem chemischen ähnliche Proceß gelingen, wodurch, wie im Feuer geläutert, das reine Gold der Schönheit und Wahrheit hervorgeht.

Nichts geändert in der Hauptansicht dieses Verhältnisses wurde

erste genauere Bekanntschaft mit den Schriften jenes urkräftigen Geistes verdankt, F. H. Jacobi, die längst gehoffte Ausgabe der Werke Hamanns entweder noch selbst übernehmen, oder durch Sein Wort beschleunigen!

auch da, als man anfing, das Ungenügende jenes Grundsatzes allgemeiner zu empfinden. Nichts selbst durch die herrliche Stiftung neuer Lehre und Erkenntniß durch Johann Winkelmann. Zwar er setzte die Seele in der Kunst in ihre ganze Wirksamkeit wieder ein, und erhob sie von der unwürdigen Abhängigkeit in das Reich geistiger Freiheit. Lebhaft bewegt durch die Schönheit der Formen in den Bildungen des Alterthums lehrte er, daß Hervorbringung idealischer und über die Wirklichkeit erhabener Natur sammt dem Ausdruck geistiger Begriffe die höchste Absicht der Kunst sey.

Untersuchen wir aber, in welchem Sinne von dem größten Theil jenes Uebertreffen der Wirklichkeit durch die Kunst verstanden worden; so findet sich, daß auch mit dieser Lehre die Ansicht der Natur als bloßen Produkts, der Dinge als eines leblosen Vorhandenen fortbestand, und die Idee einer lebendigen, schaffenden Natur dadurch keineswegs geweckt wurde. So konnten denn auch jene idealischen Formen durch keine positive Erkenntniß ihres Wesens belebt seyn; und waren die der Wirklichkeit todt für den todten Betrachter, so waren es jene nicht minder; war von den letzten keine selbstthätige Hervorbringung möglich, so auch nicht von den ersten. Der Gegenstand der Nachahmung wurde verändert, die Nachahmung blieb. An die Stelle der Natur traten die hohen Werke des Alterthums, von denen die Schüler die äußere Form abzunehmen sich befleißigten, doch ohne den Geist, der sie erfüllet. Jene sind aber ebenso unnahbar, ja sie sind unnahbarer als die Werke der Natur, sie lassen dich kälter noch als jene, wenn du nicht das geistige Auge hinzubringst, die Hülle zu durchdringen und die wirkende Kraft in ihnen zu empfinden.

Von der andern Seite erhielten zwar die Künstler seit dieser Zeit einen gewissen idealischen Schwung und Vorstellungen einer über die Materie erhabenen Schönheit, aber diese Vorstellungen waren wie schöne Worte, denen die Thaten nicht entsprechen. Hatte früherer Kunstgebrauch Körper ohne Seele erzeugt, so lehrte diese Ansicht nur das Geheimniß der Seele, aber nicht das des Körpers. Die Theorie war, wie es zu geschehen pflegt, mit einem raschen Schritte auf die entgegen-

gesetzte Seite hinübergetreten, aber die lebendige Mitte hatte sie noch nicht gefunden.

Wer kann sagen, daß Winkelmann die höchste Schönheit nicht erkannt? Aber sie erschien bei ihm nur in ihren getrennten Elementen, auf der einen Seite als Schönheit, die im Begriff ist und aus der Seele fließt, auf der andern Seite als die Schönheit der Formen. Welches thätig wirksame Band bindet nun aber beide zusammen, oder durch welche Kraft wird die Seele sammt dem Leib zumal und wie mit Einem Hauche geschaffen? Liegt dieses nicht im Vermögen der Kunst, wie der Natur, so vermag sie überhaupt nichts zu schaffen. Dieses lebendige Mittelglied bestimmte Winkelmann nicht; er lehrte nicht, wie die Formen von dem Begriff aus erzeugt werden können. So ging die Kunst zu jener Methode über, die wir die rückschreitende nennen möchten, weil sie von der Form zu dem Wesen strebt. Aber so wird das Unbedingte nicht erreicht: durch bloße Steigerung des Bedingten wird es nicht gefunden. Darum zeigen solche Werke, die ihren Anfang von der Form genommen haben, bei aller Bildung von Seiten der letzten als Merkmal ihres Ursprungs eine unausfüllbare Leere an eben der Stelle, wo wir das Vollendende, Wesentliche, Letzte erwarten. Das Wunder, wodurch das Bedingte zum Unbedingten gehoben, das Menschliche ein Göttliches werden sollte, bleibt aus; der magische Kreis ist gezogen, aber der Geist, der sich in ihm fassen sollte, erscheint nicht, unfolgsam dem Rufe dessen, der eine Schöpfung durch die bloße Form für möglich hielt.

Ferne sey es von uns, hiemit den Geist des vollendeten Mannes selbst tadeln zu wollen, dessen ewige Lehre und Offenbarung des Schönen mehr die veranlassende als die bewirkende Ursache dieser Richtung der Kunst wurde! Heilig wie das Gedächtniß allgemeiner Wohlthäter bleibe uns sein Andenken! Er stand in erhabener Einsamkeit, wie ein Gebirg, durch seine ganze Zeit: kein antwortender Laut, keine Lebensregung, kein Pulsschlag im ganzen weiten Reiche der Wissenschaft, der seinem Streben entgegenkam.[1] Als seine wahren Genossen kamen, da

[1] Einzig ist Winkelmann in seinem Zeitalter durch die Objektivität nicht allein seines Styls, sondern seiner ganzen Betrachtungsweise. Es gibt eine

eben wurde der Treffliche dahingerafft. Und dennoch hat er so Großes gewirkt! Er gehört durch Sinn und Geist nicht seiner Zeit, sondern [illegible]

Geistesart, welche über die Dinge denken, eine andere, die sie an sich selbst, nach ihrer lautern Nothwendigkeit erkennen will. Von dieser Art gab Winkelmanns Geschichte der Kunst das erste Beispiel; später erst zeigte sich dieser Geist auch in andern Wissenschaften, wenn gleich mit großem Widerstreben der anders Gewöhnten. Gemächlicher ist die erste Art. — Meister kannte Winkelmanns eigentliches Zeitalter nur in dieser, man müßte denn den eben genannten Hamann ausnehmen wollen. Aber ist dieser für sein Zeitalter zu rechnen, in welchem er unverstanden und ohne Wirkung blieb? Lessing, der einzige neben Winkelmann zu nennende Mann jener Zeit, ist dadurch groß, daß er in der gänzlichen Subjektivität derselben, und obwohl er eben in dem Denken über die Dinge die höchste Meisterhaftigkeit entwickelte, doch nach der andern Sinnesart, wenn auch unbewußt, sehnend sich geneigt hat, nicht allein in seiner Erkennung des Spinozismus, sondern in so mancher andern Anregung, hauptsächlich durch die Erziehung des Menschengeschlechtes. Für ein Vorurtheil aber hat der Verfasser immer die Meinung ansehen müssen, als wäre Lessing mit Winkelmann ganz eines und desselben Sinnes und Meinens in Hinsicht der höchsten Absicht der Kunst. — Man höre folgende Fragmente Lessings: „Die eigentliche Bestimmung einer schönen Kunst kann nur dasjenige seyn, was sie ohne Beihülfe einer andern hervorzubringen im Stande ist. Dieses ist bei der Malerei die körperliche Schönheit. — Um körperliche Schönheiten von mehr als einer Art zusammenbringen zu können, fiel man auf das Historienmahlen. — Der Ausdruck, die Vorstellung der Historie war nicht die letzte Absicht des Mahlers. Die Historie war bloß ein Mittel, seine letzte Absicht, mannichfaltige Schönheit, zu erreichen. — Die neuen Mahler machen offenbar das Mittel zur Absicht. Sie mahlen Historien, um Historien zu mahlen, und bedenken nicht, daß sie dadurch ihre Kunst nur zu einer Hülfe anderer Künste und Wissenschaften machen, oder wenigstens sich die Hülfe der andern Künste und Wissenschaften so unentbehrlich machen, daß ihre Kunst den Werth einer primitiven Kunst gänzlich dadurch verliert. — Der Ausdruck körperlicher Schönheit ist die Bestimmung der Mahlerey. — Die höchste körperliche Schönheit also ihre höchste Bestimmung u. s. w." (Aus Lessings Gedanken und Meinungen, zusammengestellt von Friedrich Schlegel. Th. I, S. 292). — Wie sich der scharfscheidende Lessing den Begriff einer rein-körperlichen Schönheit denken und auf diesem bestehen konnte, begreift sich wohl; zur Noth auch, wie er sich überreden konnte, daß nach Wegdenkung jenes Zwecks, der Darstellung mannichfaltiger körperlicher Schönheit, für die Historienmalerei kein anderer übrig bleibe als eben — Vorstellung der Historie. Wenn aber Winkelmanns Lehre, wie sie besonders in der Geschichte der Kunst enthalten ist (die Monumenti inediti sind für Italiener geschrieben und haben nicht gleichen urkundlichen Werth wie die

entweder dem Alterthum an, oder der Zeit, deren Schöpfer er wurde, der gegenwärtigen. Er gab durch seine Lehre die erste Grundlage jenem allgemeinen Gebäude der Erkenntniß und Wissenschaft des Alterthums, das spätere Zeiten aufzuführen begonnen haben. Ihm zuerst ward der Gedanke, die Werke der Kunst nach der Weise und den Gesetzen ewiger Naturwerke zu betrachten, da vor und nach ihm alles andere Menschliche als Werk gesetzloser Willkür angesehen und demgemäß behandelt wurde. Sein Geist war unter uns wie eine von sanften Himmelsstrichen herwehende Luft, die den Kunsthimmel der Vorzeit uns entwölkte, und die Ursache ist, daß wir jetzt mit klarem Aug und durch keine Umnebelung verhindert die Sterne desselben erblicken. Wie hat er die Leere seiner Zeit empfunden! Ja, hätten wir keinen andern Grund als sein ewiges Gefühl der Freundschaft und die unauslöschliche Sehnsucht ihres Genusses, so wäre diese Rechtfertigung genug für das Wort der Bekräftigung geistiger Liebe gegen den Vollendeten, den Mann klassischen Lebens und klassischen Wirkens. Und hat er außer jener noch eine andere Sehnsucht empfunden, die ihm nicht gestillt wurde, so ist es die nach innigerer Erkenntniß der Natur. Er selbst äußert in den letzten Lebensjahren wiederholt vertrauten Freunden, seine letzten Betrachtungen würden von der Kunst auf die Natur gehen[1]; gleichsam vorempfindend den Mangel und daß ihm fehlte, die höchste Schönheit, die er in Gott fand, auch in der Harmonie des Weltalls zu erblicken.

erste) mit jenen Lessingschen Behauptungen in Einklang zu bringen steht; wenn es sich insbesondere als Meinung Winkelmanns erweisen läßt, daß Darstellung von Handlungen und Leidenschaften, kurz, die höchste Gattung in der Malerei nur erfunden worden, um eine Abwechslung körperlicher Schönheit in ihr zu zeigen, so bekennt der Verfasser, von Winkelmann nichts, überall nichts verstanden zu haben. Interessant wird immer die Vergleichung des Laokoon, als des Geistreichsten, was über Kunst in dem obigen Sinne gedacht worden, mit den Werken Winkelmanns in Bezug auf äußern und innern Styl beider bleiben; die totale Verschiedenheit der beiden geistigen Behandlungsarten eines Gegenstandes muß dabei jedem einleuchtend werden.

[1] Man sehe z. B. die Dasdorfische Briefsammlung. II. Th., S. 235.

Die Natur tritt uns überall zuerst in mehr oder weniger harter Form und Verschlossenheit entgegen. Sie ist wie die ernsthafte und stille Schönheit, die nicht durch schreiende Zeichen die Aufmerksamkeit reizt, nicht das gemeine Auge anzieht. Wie können wir jene scheinbar harte Form geistig gleichsam schmelzen, daß die lautere Kraft der Dinge mit der Kraft unseres Geistes zusammenfließt, und aus beiden nur Ein Guß wird? Wir müssen über die Form hinausgehen, um sie selbst verständlich, lebendig und als wahrhaft empfundene wiederzugewinnen. Betrachtet die schönsten Formen, was bleibt übrig, wenn ihr das wirkende Princip aus ihnen hinweggedacht habt? Nichts als lauter unwesentliche Eigenschaften, dergleichen Ausdehnung und räumliches Verhältniß sind. Daß ein Theil der Materie neben und außer dem andern ist, trägt dieß irgend etwas zu seiner innern Wesenheit bei, oder trägt es vielmehr gar nichts bei? Offenbar das Letzte. Nicht das Nebeneinanderseyn macht die Form, sondern die Art desselben: diese aber kann nur durch eine positive, dem Außereinander vielmehr entgegenwirkende Kraft bestimmt seyn, welche die Mannichfaltigkeit der Theile der Einheit eines Begriffs unterwirft, von der Kraft an, die im Krystall wirkt, bis zu der, welche wie ein sanfter magnetischer Strom in menschlichen Bildungen den Theilen der Materie eine solche Stellung und Lage untereinander gibt, durch welche der Begriff, die wesentliche Einheit und Schönheit sichtbar werden kann.

Aber nicht bloß als thätiges Princip überhaupt, als Geist und werkthätige Wissenschaft muß uns das Wesen in der Form erscheinen, damit wir es lebendig fassen. Kann doch alle Einheit nur geistiger Art und Abkunft seyn, und wohin trachtet alle Forschung der Natur, wenn nicht dahin, selbst Wissenschaft in ihr zu finden? Denn das, worin kein Verstand wäre, könnte auch nicht Vorwurf des Verstandes seyn, das Erkenntnißlose selbst nicht erkannt werden. Die Wissenschaft, durch welche die Natur wirkt, ist freilich keine der menschlichen gleiche, die mit der Reflexion ihrer selbst verknüpft wäre: in ihr ist der Begriff nicht von der That, noch der Entwurf von der Ausführung verschieden. Darum trachtet die rohe Materie gleichsam blind nach regelmäßiger

Gestalt, und nimmt unwissend rein stereometrische Formen an, die doch wohl dem Reich der Begriffe angehören, und etwas Geistiges sind im Materiellen. Den Gestirnen ist die erhabenste Zahl und Meßkunst eingeboren, die sie, ohne einen Begriff derselben, in ihren Bewegungen ausüben. Deutlicher, obwohl ihnen selbst unfaßlich, erscheint die lebendige Erkenntniß in den Thieren, welche wir darum, wandeln sie gleich besinnungslos dahin, unzählige Wirkungen vollbringen sehen, die viel herrlicher sind als sie selbst: den Vogel, der von Musik berauscht in seelenvollen Tönen sich selbst übertrifft, das kleine kunstbegabte Geschöpf, das ohne Uebung und Unterricht leichte Werke der Architektur vollbringt, alle aber geleitet von einem übermächtigen Geist, der schon in einzelnen Blitzen von Erkenntniß leuchtet, aber noch nirgends als die volle Sonne, wie im Menschen, hervortritt.

Diese werkthätige Wissenschaft ist in Natur und Kunst das Band zwischen Begriff und Form, zwischen Leib und Seele. Jedem Ding stehet ein ewiger Begriff vor, der in dem unendlichen Verstande entworfen ist; aber wodurch geht dieser Begriff in die Wirklichkeit und die Verkörperung über? Allein durch die schaffende Wissenschaft, welche mit dem unendlichen Verstande ebenso nothwendig verbunden ist, wie in dem Künstler das Wesen, welches die Idee unsinnlicher Schönheit faßt, mit dem, welches sie versinnlicht darstellt. Ist derjenige Künstler glücklich zu nennen und vor allen lobenswerth, dem die Götter diesen schaffenden Geist verliehen haben, so wird das Kunstwerk in dem Maße trefflich erscheinen, in welchem es uns diese unverfälschte Kraft der Schöpfung und Wirksamkeit der Natur wie in einem Umrisse zeigt.

Schon längst ist eingesehen worden, daß in der Kunst nicht alles mit dem Bewußtseyn ausgerichtet wird, daß mit der bewußten Thätigkeit eine bewußtlose Kraft sich verbinden muß, und daß die vollkommne Einigkeit und gegenseitige Durchdringung dieser beiden das Höchste der Kunst erzeugt. Werke, denen dieß Siegel bewußtloser Wissenschaft fehlt, werden durch den fühlbaren Mangel an selbständigem von dem Hervorbringenden unabhängigem Leben erkannt, da im Gegentheil, wo diese wirkt, die Kunst ihrem Werk mit der höchsten Klarheit des Verstandes

zugleich jene unergründliche Realität ertheilt, durch die es einem Naturwerk ähnlich erscheint.

Die Lage des Künstlers gegen die Natur sollte oft durch den Ausspruch klar gemacht werden, daß die Kunst, um dieses zu seyn, sich erst von der Natur entfernen müsse, und nur in der letzten Vollendung zu ihr zurückkehre. Der wahre Sinn desselben scheint uns kein anderer seyn zu können als folgender. In allen Naturwesen zeigt sich der lebendige Begriff nur blind wirksam: wäre er es auf dieselbe Weise im Künstler, so würde er sich von der Natur überhaupt nicht unterscheiden. Wollte er sich aber mit Bewußtseyn dem Wirklichen ganz unterordnen, und das Vorhandenseyn mit knechtischer Treue wiedergeben, so würde er wohl Larven hervorbringen, aber keine Kunstwerke. Er muß sich also vom Produkt oder vom Geschöpf entfernen, aber nur um sich zu der schaffenden Kraft zu erheben und diese geistig zu ergreifen. Hiedurch schwingt er sich in das Reich reiner Begriffe; er verläßt das Geschöpf, um es mit tausendfältigem Wucher wiederzugewinnen, und in diesem Sinn allerdings zur Natur zurückzukehren. Jenem im Innern der Dinge wirksamen durch Form und Gestalt nur wie durch Sinnbilder redenden Naturgeist soll der Künstler allerdings nacheifern, und nur insofern er diesen lebendig nachahmend ergreift, hat er selbst etwas Wahrhaftes erschaffen. Denn Werke, die aus einer Zusammensetzung auch übrigens schöner Formen entstünden, wären doch ohne alle Schönheit, indem das, wodurch nun eigentlich das Werk oder das Ganze schön ist, nicht mehr Form seyn kann. Es ist über die Form, ist Wesen, Allgemeines, ist Blick und Ausdruck des inwohnenden Naturgeistes.

Kaum zweifelhaft kann es nun seyn, was von dem so durchgängig geforderten und sogenannten Idealisiren der Natur in der Kunst zu halten sey. Diese Forderung scheinet aus einer Denkart zu entspringen, nach welcher nicht die Wahrheit, Schönheit, Güte, sondern das Gegentheil von dem allem das Wirkliche ist. Wäre das Wirkliche der Wahrheit und Schönheit in der That entgegengesetzt, so müßte es der Künstler nicht erheben oder idealisiren, er müßte es aufheben und vernichten,

um etwas Wahres und Schönes zu erschaffen. Wie sollte aber irgend etwas außer dem Wahren wirklich seyn können, und was ist Schönheit, wenn sie nicht das volle mangellose Seyn ist? Welche höhere Absicht könnte demnach auch die Kunst haben, als das in der Natur in der That Seyende darzustellen? oder wie sich vornehmen, die sogenannte wirkliche Natur zu übertreffen, da sie doch stets unter dieser zurückbleiben müßte? Denn gibt sie etwa ihren Werken das sinnlich-wirkliche Leben? Diese Bildsäule athmet nicht, wird von keinem Pulsschlag bewegt, von keinem Blute erwärmt. Beides aber, jenes angebliche Uebertreffen und dieses scheinbare Zurückbleiben, zeigt sich als Folge eines und desselben Princips, sobald wir nur die Absicht der Kunst in die Darstellung des wahrhaft Seyenden setzen. Nur auf der Oberfläche sind ihre Werke scheinbar belebt: in der Natur scheint das Leben tiefer zu dringen und sich ganz mit dem Stoff zu vermählen. Belehrt uns aber nicht von der Unwesentlichkeit dieser Verbindung, und daß sie keine innige Verschmelzung sey, der beständige Wechsel der Materie und das allgemeine Loos endlicher Auflösung? Die Kunst stellt also in der bloß oberflächlichen Belebung ihrer Werke in der That nur das Nichtseyende als nichtseyend dar. Wie kommt es, daß jedem einigermaßen gebildeten Sinn die bis zur Täuschung getriebenen Nachahmungen des sogenannt Wirklichen als im höchsten Grade unwahr erscheinen, ja den Eindruck von Gespenstern machen, indeß ein Werk, in dem der Begriff herrschend ist, ihn mit der vollen Kraft der Wahrheit ergreift, ja ihn erst in die ächt wirkliche Welt versetzt? woher kommt es, wenn nicht aus dem mehr oder weniger dunkeln Gefühl, welches ihm sagt, daß der Begriff das allein Lebendige in den Dingen ist, alles andere aber wesenlos und eitler Schatten? Aus demselben Grundsatz erklären sich alle entgegengesetzten Fälle, welche als Beispiele der Uebertreffung der Natur durch die Kunst angeführt werden. Wenn sie den schnellen Lauf menschlicher Jahre anhält, wenn sie die Kraft entwickelter Männlichkeit mit dem sanften Reiz früher Jugend verbindet, oder eine Mutter erwachsener Söhne und Töchter in dem vollen Bestand kräftiger Schönheit zeigt: was thut sie anders, als daß sie aufhebt, was unwesentlich

ist, die Zeit? Hat nach der Bemerkung des trefflichen Kenners ein jedes Gewächs der Natur nur einen Augenblick der wahren vollendeten Schönheit, so dürfen wir sagen, daß es auch nur Einen Augenblick des vollen Daseyns habe. In diesem Augenblick ist es, was es in der ganzen Ewigkeit ist: außer diesem kommt ihm nur ein Werden und ein Vergehen zu. Die Kunst, indem sie das Wesen in jenem Augenblick darstellt, hebt es aus der Zeit heraus; sie läßt es in seinem reinen Seyn, in der Ewigkeit seines Lebens erscheinen.

Nachdem einmal aus der Form alles Positive und Wesentliche hinweggedacht war, so mußte sie als beschränkend und gleichsam feindselig gegen das Wesen erscheinen, und dieselbe Theorie, welche das falsch und unkräftig Idealische hervorgerufen hatte, nothwendig zugleich auf das Formlose in der Kunst hinwirken. Allerdings müßte die Form beschränkend für das Wesen seyn, wäre sie unabhängig von ihm vorhanden. Ist sie aber mit und durch das Wesen, wie könnte sich dieses beschränkt fühlen durch das, was es selbst erschafft? Wohl möchte ihm Gewalt geschehen durch die Form, die ihm aufgedrungen würde, nimmer aber durch die, welche aus ihm selbst fließt. Vielmehr muß es in dieser befriedigt ruhen und sein Daseyn als ein selbständiges in sich abgeschlossenes empfinden. Die Bestimmtheit der Form ist in der Natur nie eine Verneinung, sondern stets eine Bejahung. Gemeinhin denkst du freilich die Gestalt eines Körpers als eine Einschränkung, welche er leidet; sähest du aber die schaffende Kraft an, so würde sie dir einleuchten als ein Maß, das diese sich selbst auferlegt, und in dem sie als eine wahrhaft sinnige Kraft erscheint. Denn überall wird das Vermögen eigener Maßgebung als eine Trefflichkeit, ja als eine der höchsten angesehen. Auf ähnliche Weise betrachten die meisten das Einzelne verneinend, nämlich als das, was nicht das Ganze oder Alles ist: es bestehet aber kein Einzelnes durch seine Begrenzung, sondern durch die ihm einwohnende Kraft, mit der es sich als ein eignes Ganzes dem Ganzen gegenüber behauptet.

Da diese Kraft der Einzelheit und also auch der Individualität sich als lebendiger Charakter darstellt, so hat der verneinende Begriff

derselben nothwendig die ungenügende und falsche Ansicht des Charakteristischen in der Kunst zur Folge. Todt und von unträglicher Härte wäre die Kunst, welche die leere Schale oder Begrenzung des Individuellen darstellen wollte. Wir verlangen allerdings nicht das Individuum, wir verlangen mehr zu sehen, den lebendigen Begriff desselben. Wenn aber der Künstler Blick und Wesen der in ihm schaffenden Idea erkannt, und diese heraushebt, bildet er das Individuum zu einer Welt für sich, einer Gattung, einem ewigen Urbild; und wer das Wesen ergriffen, darf auch die Härte und Strenge nicht fürchten, denn sie ist die Bedingung des Lebens. Die Natur, welche in ihrer Vollendung als die höchste Milde erscheint, sehen wir in allem Einzelnen auf Bestimmtheit, ja zuerst und vor allem andern auf Härte, auf Verschlossenheit des Lebens hinwirken. Wie die ganze Schöpfung ein Werk der höchsten Entäußerung ist, so muß der Künstler zuerst sich selbst verleugnen und ins Einzelne hinabsteigen, die Abgeschiedenheit nicht scheuend, noch den Schmerz, ja die Pein der Form. Von ihren ersten Werken an ist die Natur durchaus charakteristisch; die Kraft des Feuers, den Blitz des Lichtes verschließt sie in harten Stein, die holde Seele des Klangs in strenges Metall; selbst an der Schwelle des Lebens und schon auf organische Gestalt sinnend, sinkt sie von der Kraft der Form überwältiget in Versteinerung zurück. Das Leben der Pflanze bestehet in stiller Empfänglichkeit; aber in welchen genauen und strengen Umriß ist dieß duldende Leben eingeschlossen? Im Thierreich scheint erst der Streit zwischen Leben und Form recht zu beginnen: ihre ersten Werke birgt sie in harte Schalen, und wo diese abgelegt werden, schließt sich die belebte Welt durch den Kunsttrieb wieder an das Reich der Krystallisation an. Endlich tritt sie kecker und freier hervor, und es zeigen sich thätige lebendige Charaktere, die ganze Gattungen hindurch dieselben sind. Die Kunst kann zwar nicht so tief anfangen wie die Natur. Ist Schönheit gleich überall verbreitet, so gibt es doch verschiedene Grade der Erscheinung und Entfaltung des Wesens und damit der Schönheit; die Kunst aber verlangt eine gewisse Fülle derselben, und möchte nicht den einzelnen Klang oder Ton, noch selbst den abgesonderten

Akkord, sondern die vollstimmige Melodie der Schönheit zugleich anschlagen. Sie greift darum am liebsten unmittelbar nach dem Höchsten und Entfaltetsten, der menschlichen Gestalt. Denn da ihr das unermeßliche Ganze zu umfassen nicht vergönnt ist, und in allen andern Geschöpfen nur einzelne Fulgurationen, im Menschen allein das ganze volle Seyn ohne Abbruch erscheinet, so ist ihr nicht nur verstattet, sondern sie ist aufgefordert, die gesammte Natur nur im Menschen zu sehen. Gerade darum aber, weil diese hier alles in Einem Punkte versammelt, wiederholt sie auch ihre ganze Mannichfaltigkeit, und legt denselben Weg, den sie in ihrem weiten Umfange durchlaufen hatte, zum zweitenmal in einem engeren zurück. Hier also entsteht die Forderung an den Künstler, erst im Begrenzten treu und wahr zu seyn, um im Ganzen vollendet und schön zu erscheinen. Hier gilt es mit dem schaffenden Naturgeist, der auch in der Menschenwelt Charakter und Gepräge in unergründlicher Mannichfaltigkeit austheilt, zu ringen, nicht in schlaffem und weichlichem, sondern in starkem und muthigem Kampf. Anhaltende Uebung der Erkenntniß desjenigen, wodurch das Eigenthümliche der Dinge ein Positives ist, muß ihn vor Leerheit, Weichheit, innerer Nichtigkeit bewahren, eh' er es wagen darf, durch immer höhere Verbindung und endliche Verschmelzung mannichfaltiger Formen die äußerste Schönheit in Bildungen von höchster Einfalt bei unendlichem Inhalt erreichen zu wollen.

Nur durch die Vollendung der Form kann die Form vernichtet werden, und dieses ist allerdings im Charakteristischen das letzte Ziel der Kunst. Wie aber die scheinbare Uebereinstimmung, zu der gehaltlose Seelen leichter als andere gelangen, innerlich dennoch nichtig ist, so verhält es sich in der Kunst mit der schnell erlangten äußern Harmonie ohne die Fülle des Inhaltes, und hat Lehre und Unterricht der geistlosen Nachahmung schöner Formen entgegenzuwirken, so vornehmlich auch der Neigung zu einer verzärtelten chararakterlosen Kunst, die sich zwar höhere Namen gibt, aber damit nur ihr Unvermögen, die Grundbedingungen zu erfüllen, bedeckt.

Jene erhabene Schönheit, wo die Fülle der Form die Form selbst

aufhebt, wurde von der neueren Kunstlehre nach Winkelmann nicht nur als höchstes, sondern als einziges Maß angenommen. Weil man aber den tiefen Grund, auf dem sie ruht, übersehen, so geschah es, daß sogar von dem Inbegriff alles Bejahenden ein verneinender Begriff gefaßt wurde. Winkelmann vergleichet die Schönheit mit dem Wasser, das, aus dem Schooß der Quelle geschöpft, je weniger Geschmack es hat, desto gesunder geachtet wird. Es ist wahr, daß die höchste Schönheit charakterlos ist; aber sie ist es, wie wir auch sagen, daß das Weltall keine bestimmte Abmessung, weder Länge, noch Breite, noch Tiefe habe, weil es alle in gleicher Unendlichkeit enthält, oder daß die Kunst der schöpferischen Natur formlos sey, weil sie selbst keiner Form unterworfen ist. In diesem und keinem andern Verstande können wir sagen, daß die Hellenische Kunst in ihrer höchsten Bildung sich zum Charakterlosen erhebe. Aber nicht unmittelbar strebte sie nach diesem. Aus den Banden der Natur wand sie sich erst zu göttlicher Freiheit empor. Kein leicht hingesäetes Korn, nur ein tiefverschlossener Kern konnte es seyn, aus dem dieß Heldengewächs entsproß. Nur mächtige Bewegungen des Gefühls, nur tiefe Erschütterung der Phantasie durch den Eindruck allbelebender, allwaltender Naturkräfte konnten der Kunst die unbezwingliche Kraft einprägen, mit der sie von dem starren verschlossenen Ernst der Bildungen früher Zeiten bis zu den Werken überfließender sinnlicher Anmuth stets der Wahrheit getreu blieb, und die höchste Realität geistig erzeugte, welche Sterblichen zu schauen vergönnt ist. Wie ihre Tragödie mit dem größten Charakter im Sittlichen beginnt, so war der Anfang ihrer Plastik der Ernst der Natur, und die strenge Göttin Athens die erste und einzige Muse bildender Kunst. Diese Epoche wird bezeichnet durch denjenigen Styl, welchen Winkelmann als den noch herben und strengen schildert, aus dem sich der nächste oder hohe Styl nur durch die Steigerung des Charakteristischen zum Erhabenen und zur Einfalt entwickeln konnte. In den Bildern der vollkommensten oder göttlichen Naturen mußte nämlich nicht nur die Fülle von Formen, deren die menschliche Natur überhaupt fähig ist, vereinigt werden: die Vereinigung mußte auch von der Art seyn, wie

wir sie uns im Weltall selbst gedenken können, daß nämlich die niedrigeren oder die auf geringere Eigenschaften sich beziehenden unter höhere, alle zuletzt unter Eine höchste aufgenommen wurden, in der sie sich zwar als besondere gegenseitig auslöschten, dem Wesen und der Kraft nach aber bestanden. Wenn wir daher diese hohe und selbstgenügsame Schönheit nicht charakteristisch nennen können, inwiefern dabei an Beschränkung oder Bedingtheit der Erscheinung gedacht wird, so wirkte in ihr das Charakteristische dennoch auch ununterscheidbar fort, wie im Krystall, ist er gleich durchsichtig, die Textur nichtsdestoweniger besteht: jedes charakteristische Element wiegt, wenn auch noch so sanft, mit, und hilft die erhabene Gleichgültigkeit der Schönheit bewirken.

Die äußere Seite oder Basis aller Schönheit ist die Schönheit der Form. Da aber Form ohne Wesen nicht seyn kann, so ist, wo nur immer Form ist, in sichtbarer oder nur empfindbarer Gegenwart auch Charakter. Charakteristische Schönheit ist daher die Schönheit in ihrer Wurzel, aus welcher dann erst die Schönheit als Frucht sich erheben kann; das Wesen überwächst wohl die Form, aber auch dann bleibt das Charakteristische die noch immer wirksame Grundlage des Schönen.

Der würdigste Kenner, dem die Götter die Natur sammt der Kunst zum Königreich gegeben, vergleicht das Charakteristische in seinem Verhältniß zur Schönheit mit dem Skelett in seinem Verhältniß zur lebendigen Gestalt. Sollten wir das treffende Gleichniß in unserm Sinne deuten, so würden wir sagen, daß das Skelett in der Natur nicht wie in unsern Gedanken von dem lebendigen Ganzen getrennt ist; daß Festes und Weiches, Bestimmendes und Bestimmtes sich gegenseitig voraussetzen und nur miteinander seyn können, daß eben darum das lebendig Charakteristische schon die ganze aus der Wechselwirkung von Knochen und Fleisch, von Thätigem und Leidendem entstandene Gestalt sey. Drängt auch die Kunst, wie die Natur, auf ihren höheren Stufen das erst sichtbare Knochengerüste nach innen zurück, so kann es der Gestalt und Schönheit nie entgegengesetzt werden, da es nicht aufhört sowohl zu dieser als jener bestimmend mitzuwirken.

Ob aber jene hohe und gleichgültige Schönheit auch als einziges

Maß in der Kunst gelten solle, wie sie als das höchste gilt: dieses scheint von dem Grade der Ausbreitung und Fülle abhängen zu müssen, mit welcher die bestimmte Kunst wirken kann. Stellt doch die Natur in ihrem weiten Kreise das Höhere immer mit seinem Niedereren zugleich dar: Göttliches schaffend im Menschen, wirkt sie in allen übrigen Produkten den bloßen Stoff und Grund desselben, welcher seyn muß, damit im Gegensatz mit ihm das Wesen als solches erscheine. Wird ja doch in der höhern Welt des Menschen selbst die große Masse wieder zur Basis, an der sich das in wenigeren rein enthaltene Göttliche durch Gesetzgebung, Herrschaft, Glaubensstiftung manifestirt. Wo daher die Kunst mehr mit der Mannichfaltigkeit der Natur wirkt, da darf und muß sie neben dem höchsten Maß der Schönheit auch wieder ihre Grundlage und gleichsam den Stoff derselben in eigenen Bildungen zeigen. Bedeutend entfaltet sich hier zuerst die verschiedene Natur der Kunstformen. Die Plastik im genaueren Sinne des Worts verschmähet ihrem Gegenstand den Raum äußerlich zu geben; er trägt ihn in sich. Aber eben dieses verbietet ihr größere Ausbreitung, ja sie ist genöthigt die Schönheit des Weltalls fast auf Einem Punkte zu zeigen. Sie muß also unmittelbar zum Höchsten streben, und kann Mannichfaltigkeit nur getrennt und durch die strengste Ausscheidung des gegenseitig Widerstrebenden erreichen. Durch die Absonderung des rein Thierischen in der menschlichen Natur gelingt es ihr auch, niedere Schöpfungen übereinstimmend und sogar schön zu bilden, wovon uns die Schönheit vieler aus dem Alterthum erhaltener Faune belehrt, ja sie kann, wie der heitere Naturgeist sich selbst parodirend, ihr eignes Ideal umkehren und z. B. in dem Uebermaß der Silenenbildungen durch die spielende und scherzende Behandlung selbst von dem Druck der Materie wieder befreit erscheinen. Immer aber ist sie genöthigt, ihr Werk ganz abzusondern, um es mit sich übereinstimmend und zu einer Welt für sich zu machen, indem es für sie keine höhere Einheit gibt, in der sich die Dissonanz des Einzelnen auflösen könnte. Dagegen kann die Malerei im Umfang schon mehr mit der Welt sich messen und in epischer Ausbreitung dichten. In einer Ilias hat auch ein Thersites Raum, und was findet

nicht alles in dem großen Heldengedicht der Natur und der Geschichte Platz! Hier zählt der Einzelne kaum für selbst; das Ganze tritt an seine Stelle, und was für sich nicht schön wäre, wird es durch die Harmonie des Ganzen. Würde in einem ausgebreiteten Werk der Malerei, welche ihre Gestalten durch den beigegebenen Raum, durch Licht, durch Schatten, durch Widerschein verbindet, das höchste Maß der Schönheit überall angewendet, so entstünde hieraus die naturwidrigste Eintönigkeit, da, wie Winkelmann sagt, der höchste Begriff der Schönheit überall nur einer und derselbe ist und wenig Abweichungen verstattet. Das Einzelne wäre dann dem Ganzen vorgezogen, anstatt daß überall, wo das Ganze aus einer Vielheit entsteht, das Einzelne ihm unterworfen seyn soll. Es müssen daher in einem solchen Werk Abstufungen der Schönheit beobachtet werden, wodurch erst die im Mittelpunkte concentrirte volle Schönheit sichtbar wird, und aus einem Uebergewicht im Einzelnen ein Gleichgewicht im Ganzen hervorgeht. Hier findet denn auch das beschränkt Charakteristische seine Stelle, und die Theorie wenigstens sollte den Maler nicht sowohl auf jenen engen Raum hinweisen, der alles Schöne concentrisch versammelt, als an die charakteristische Mannichfaltigkeit der Natur, durch welche allein er einem größern Werk das Vollgewicht lebendigen Inhalts ertheilen kann. So dachte unter den Stiftern der neuen Kunst der herrliche Leonardo, so der Meister hoher Schönheit, Raphael, der sich nicht scheute, lieber auch das geringere Maß derselben darzustellen, als eintönig, unlebendig und unwirklich zu erscheinen, verstand er gleich nicht nur jene hervorzubringen, sondern sogar ihre Gleichmäßigkeit durch die Verschiedenheit des Ausdrucks wieder zu brechen.

Kann sich nämlich der Charakter zwar auch in Ruhe und im Gleichgewicht der Form ausdrücken, so ist er doch in seiner Thätigkeit erst eigentlich lebendig. Wir denken uns unter Charakter eine Einheit mehrerer Kräfte, welche beständig auf ein gewisses Gleichgewicht und bestimmtes Maß derselben hinwirkt, welchem dann, wenn es ungestört ist, ein ähnliches Gleichgewicht im Ebenmaß der Formen entspricht. Soll sich aber jene lebendige Einheit in Handlung und Thätigkeit zeigen,

so ist dieß nicht anders möglich, als wenn die Kräfte durch irgend eine Ursache zur Empörung gereizt, aus ihrem Gleichgewicht treten. Jedermann erkennt an, daß dieß der Fall in Leidenschaften sey.

Hier stellt sich uns nun jene bekannte Vorschrift der Theorie dar, welche verlangt, die Leidenschaft in dem wirklichen Ausbruch so viel möglich zu mäßigen, damit die Schönheit der Form nicht verletzt werde. Wir glauben aber diese Vorschrift vielmehr umkehren und so ausdrücken zu müssen, daß die Leidenschaft eben durch die Schönheit selbst gemäßigt werden solle. Denn es ist sehr zu befürchten, daß auch jene verlangte Mäßigung verneinend verstanden werde, da die wahre Forderung vielmehr ist, der Leidenschaft eine positive Kraft entgegenzusetzen. Denn wie die Tugend nicht in der Abwesenheit der Leidenschaften, sondern in der Gewalt des Geistes über sie besteht: so wird Schönheit nicht bewährt durch Entfernung oder Verminderung derselben, sondern durch die Gewalt der Schönheit über sie. Die Kräfte der Leidenschaften müssen sich also wirklich zeigen, es muß sichtbar seyn, daß sie sich gänzlich empören könnten, aber durch die Gewalt des Charakters niedergehalten werden, und an den Formen festgegründeter Schönheit wie Wellen eines Stroms sich brechen, der seine Ufer eben anfüllt, aber nicht überschwellen kann. Sonst möchte jenes Unternehmen der Mäßigung nur dem seichter Moralisten gleichen, welche, um mit dem Menschen fertig zu werden, lieber die Natur in ihm verstümmeln und alles Positive aus den Handlungen so rein hinweggenommen haben, daß das Volk sich an dem Schauspiel großer Verbrechen weidet, um sich noch durch den Anblick von irgend etwas Positivem zu erquicken.

In Natur und Kunst strebt das Wesen zuerst nach der Verwirklichung oder Darstellung seiner selbst im Einzelnen. Darum zeigt sich die größte Strenge der Form in den Anfängen beider; denn ohne Begrenzung könnte das Grenzenlose nicht erscheinen; wäre nicht Härte, so könnte die Milde nicht seyn, und soll die Einheit fühlbar werden, so kann dieß nur durch Eigenheit, Absonderung und Widerstreit geschehen. Im Beginn daher erscheint der schaffende Geist ganz verloren in die Form, unzugänglich, verschlossen und selbst im Großen noch herb. Je

mehr es ihm aber gelingt, seine ganze Fülle in Einem Geschöpf zu vereinigen, desto mehr läßt er allmählich von seiner Strenge nach, und wo er die Form völlig ausgebildet, so daß er in ihr befriedigt ruht und sich selbst faßt, erheitert er sich gleichsam, und fängt an in sanften Linien sich zu bewegen. Dieses ist der Zustand der schönsten Reife und Blüthe, wo das reine Gefäß vollendet dasteht, der Naturgeist frei wird von seinen Banden und seine Verwandtschaft mit der Seele empfindet. Wie durch eine linde Morgenröthe, die über der ganzen Gestalt aufsteigt, kündigt sich die kommende Seele an; noch ist sie nicht da, aber alles bereitet sich durch das leise Spiel zarter Bewegungen zu ihrem Empfang: die starren Umrisse schmelzen, und mildern sich in sanfte; ein liebliches Wesen, das weder sinnlich noch geistig, sondern unfaßlich ist, verbreitet sich über die Gestalt, und schmiegt sich allen Umrissen, jeder Schwingung der Gliedmaßen an. Dieses, wie gesagt, nicht greifliche und doch allen empfindbare Wesen ist, was die Sprache der Griechen mit dem Namen der Charis, die unsrige als Anmuth bezeichnet.

Wo in völlig ausgewirkter Form Anmuth erscheint, da ist das Werk von Seiten der Natur vollendet, es gebricht ihm nichts mehr, alle Forderungen sind befriedigt. Auch hier schon ist Seele und Leib in vollkommenem Einklang; Leib ist die Form, Anmuth ist die Seele, obgleich nicht Seele an sich, sondern die Seele der Form, oder die Naturseele.

Die Kunst kann auf diesem Punkt verweilen und stehen bleiben; denn schon ist von Einer Seite wenigstens ihre ganze Aufgabe erfüllt. Das reine Bild der auf dieser Stufe angehaltenen Schönheit ist die Göttin der Liebe. Die Schönheit aber der Seele an sich, mit sinnlicher Anmuth verschmolzen: diese ist die höchste Vergöttlichung der Natur.

Der Geist der Natur ist nur scheinbar der Seele entgegengesetzt; an sich aber das Werkzeug ihrer Offenbarung: er wirkt zwar den Gegensatz der Dinge, aber nur damit das einige Wesen, als die höchste Milde und Versöhnung aller Kräfte, hervorgehen könne. Alle andern Geschöpfe sind von dem bloßen Naturgeist getrieben, und behaupten durch ihn ihre Individualität; im Menschen allein als im Mittelpunkt geht die Seele auf, ohne welche die Welt wie die Natur ohne die Sonne wäre.

Die Seele ist also im Menschen nicht das Princip der Individualität, sondern das, wodurch er sich über alle Selbstheit erhebt, wodurch er der Aufopferung seiner selbst, uneigennütziger Liebe, und, was das Höchste ist, der Betrachtung und Erkenntniß des Wesens der Dinge, eben damit der Kunst, fähig wird. Sie ist nicht mehr mit der Materie beschäftigt, noch verkehrt sie unmittelbar mit ihr, sondern nur mit dem Geist, als dem Leben der Dinge. Auch im Körper erscheinend, ist sie dennoch frei von dem Körper, dessen Bewußtseyn in ihr, in den schönsten Bildungen, nur wie ein leichter Traum schwebt, von dem sie nicht gestört wird. Sie ist keine Eigenschaft, kein Vermögen, oder irgend etwas der Art insbesondere; sie weiß nicht, sondern sie ist die Wissenschaft, sie ist nicht gut, sondern sie ist die Güte, sie ist nicht schön, wie es auch der Körper seyn kann, sondern sie ist die Schönheit selber.

Zuerst oder zunächst zeigt sich freilich in dem Kunstwerk die Seele des Künstlers durch die Erfindung im Einzelnen; und im Ganzen, wenn sie als Einheit über ihm in ruhiger Stille schwebt. Aber sie soll im Dargestellten sichtbar werden; als Urkraft des Gedankens, wenn menschliche Wesen, ganz erfüllt von einem Begriff, einer würdigen Betrachtung vorgestellt werden; oder als einwohnende, wesentliche Güte. Beides findet auch im ruhigsten Stande seinen deutlichen Ausdruck, lebendigeren jedoch, wenn die Seele sich thätig und im Gegensatz offenbaren kann; und weil es hauptsächlich die Leidenschaften sind, welche den Frieden des Lebens unterbrechen, so ist allgemein angenommen, daß sich die Schönheit der Seele vornehmlich durch die ruhige Gewalt im Sturme der Leidenschaften zeige.

Allein es ist hier eine bedeutende Unterscheidung zu machen. Denn um diejenigen Leidenschaften zu mäßigen, welche nur eine Empörung niederer Naturgeister sind, muß die Seele nicht herbeigerufen werden; noch kann sie im Gegensatz mit denselben gezeigt werden; denn wo die Besonnenheit noch mit diesen ringt, ist die Seele überhaupt noch nicht aufgegangen; diese müssen schon durch die Natur des Menschen, durch die Macht des Geistes gemäßigt seyn. Allein es gibt höhere Fälle, in denen nicht nur eine einzelne Kraft, in denen der besonnene Geist selbst

alle Dämme durchbricht; ja Fälle, wo auch die Seele durch das Band, das sie mit dem sinnlichen Daseyn verknüpft, dem Schmerz, der ihrer göttlichen Natur fremd seyn sollte, unterworfen wird, wo der Mensch sich nicht durch bloße Naturkräfte, sondern durch sittliche Mächte bekämpft und in der Wurzel seines Lebens angegriffen fühlt, wo unverschuldeter Irrthum ihn in Verbrechen und damit in Unglück reißt, tiefgefühltes Unrecht die heiligsten Gefühle der Menschlichkeit zur Empörung aufruft. Es ist dieß der Fall aller wahrhaft und im erhabenen Sinn tragischen Zustände, wie sie uns das Trauerspiel des Alterthums vor Augen stellt. Wenn blind leidenschaftliche Kräfte aufgeregt sind, so ist der besonnene Geist als Hüter der Schönheit gegenwärtig; wenn aber der Geist selbst wie durch eine unwiderstehliche Gewalt fortgerissen wird, welche Macht schützt da, wachend über sie, die heilige Schönheit? Oder wenn auch die Seele mit leidet, wie rettet sie sich von Schmerz und vor Entweihung?

Willkürlich die Kraft des Schmerzens, des empörten Gefühls zurückhalten, wäre gegen Sinn und Zweck der Kunst gesündigt, und verriethe Mangel an Empfindung und Seele in dem Künstler selbst. Schon dadurch, daß die Schönheit auf große und feste Formen gegründet zum Charakter geworden ist, hat sich die Kunst das Mittel bereitet, ohne Verletzung des Ebenmaßes die ganze Größe der Empfindung zu zeigen. Denn wo die Schönheit auf mächtigen Formen wie auf unverrückbaren Säulen ruht, läßt uns schon eine geringe, und jene kaum berührende Veränderung ihrer Verhältnisse auf die große Gewalt schließen, welche nöthig war sie zu bewirken. Noch mehr heiligt Anmuth den Schmerz. Ihr Wesen beruhet darauf, daß sie sich selbst nicht kennet; wie sie aber nicht willkürlich erworben wird, so kann sie auch nicht durch Willkür verloren gehen: wenn ein unerträglicher Schmerz, ja wenn Wahnsinn von strafenden Göttern verhängt, Bewußtseyn und Besinnung raubt, steht sie noch als schützender Dämon bei der leidenden Gestalt, und macht, daß sie nichts Ungeschicktes, nichts der Menschheit Widerstrebendes vollbringe, sondern, wenn sie fällt, wenigstens als ein reines und unbeflecktes Opfer falle. Noch nicht die Seele selbst, aber die Ahndung

derselben, bringt sie schon durch natürliche Wirkung hervor, was jene durch eine göttliche Kraft, indem sie Schmerz, Erstarrung, ja den Tod selbst in Schönheit verwandelt.

Dennoch wäre diese in der äußersten Widerwärtigkeit bewährte Anmuth todt ohne ihre Verklärung durch die Seele. Welcher Ausdruck aber kann ihr in dieser Lage zukommen? Sie rettet sich vom Schmerz und tritt siegreich, nicht besiegt, hervor, indem sie ihr Band mit dem sinnlichen Daseyn aufgibt. Der Naturgeist mag für dessen Erhaltung seine Kräfte aufbieten, die Seele geht nicht ein in diesen Kampf; aber ihre Gegenwart besänftigt selbst die Stürme des schmerzhaft ringenden Lebens. Jede äußere Gewalt kann auch nur äußere Güter rauben, die Seele nicht erreichen; ein zeitliches Band zerreißen, das ewige einer wahrhaft göttlichen Liebe nicht auflösen. Nicht hart und empfindungslos, oder die Liebe selbst aufgebend, zeigt sie vielmehr diese allein im Schmerz als die das sinnliche Daseyn überdauernde Empfindung, und erhebt sich so über den Trümmern des äußern Lebens oder Glücks in göttlicher Glorie.

Dieses ist der Ausdruck der Seele, den uns der Schöpfer der Niobe im Bilde gezeigt hat. Alle Mittel der Kunst, wodurch auch das Schreckliche gemäßigt wird, sind hier in Wirkung gesetzt. Mächtigkeit der Formen, sinnliche Anmuth, ja die Natur des Gegenstandes selbst lindert den Ausdruck, dadurch, daß der Schmerz, allen Ausdruck übertreffend, ihn selbst wieder aufhebt, und die Schönheit, welche lebendig zu retten unmöglich schien, durch die eintretende Erstarrung vor Verletzung bewahrt wird. Was wäre dennoch alles ohne die Seele, und wie offenbaret sich diese? Wir sehen auf dem Antlitz der Mutter nicht den Schmerz allein über die schon hingestreckte Blüthe der Kinder, nicht die Todesangst allein um die Rettung der noch übrigen und der jüngsten in ihren Schooß sich flüchtenden Tochter, nicht Unwillen gegen die grausamen Gottheiten, am wenigsten, wie vorgegeben wird, kalten Trotz; wir sehen jenes alles, aber nicht für sich, sondern durch Schmerz, Angst und Unwillen strahlt wie ein göttliches Licht die ewige Liebe als das allein Bleibende, und in dieser bewähret sich die Mutter als eine solche, die es nicht war, die es **ist**, die durch ein ewiges Band mit dem Geliebten verknüpft bleibt.

Jedermann bekennt, daß Größe, Reinheit und Güte der Seele auch ihren sinnlichen Ausdruck haben. Wie ließe sich dieses gedenken, wäre nicht auch das in der Materie thätige Princip schon ein seelenverwandtes und seelenähnliches Wesen? Es gibt nun in der Darstellung der Seele wiederum Stufen der Kunst, je nachdem sie entweder mit dem bloß Charakteristischen verbunden ist, oder mit Huld und Anmuth sichtbar zusammenfließt[1]. Wer sieht nicht ein, daß schon in der Tragödie des Aeschylos jene hohe Sittlichkeit waltet, die in den Werken des Sophokles einheimisch wohnt? Aber sie ist dort noch in eine herbe Hülle verschlossen, und theilt sich weniger dem Ganzen mit, weil es noch an dem Bande sinnlicher Anmuth fehlt. Aus diesem Ernst und den noch furchtbaren Grazien der ersten Kunst konnte jedoch die Sophokleische Anmuth hervorgehen, und mit dieser jene vollkommene Verschmelzung beider Elemente, die uns zweifelhaft läßt, ob es mehr die sittliche Grazie oder die sinnliche Anmuth ist, die uns in den Werken dieses Dichters entzückt. Eben dieses gilt von den plastischen Erzeugnissen des noch strengen Styls, im Vergleich mit denen der späteren Milde.

Wenn Anmuth, außerdem daß sie die Verklärung des Naturgeistes ist, auch noch das bindende Mittel von sittlicher Güte und sinnlicher Erscheinung wird, so leuchtet von selbst ein, wie die Kunst von allen Richtungen her gegen sie als ihren Mittelpunkt wirken müsse. Diese Schönheit, welche aus der vollkommenen Durchdringung sittlicher Güte mit sinnlicher Anmuth hervorgeht, ergreift und entzückt uns, wo wir sie finden, mit der Macht eines Wunders. Denn weil sich der Naturgeist sonst überall als von der Seele unabhängig, ja gewissermaßen ihr widerstrebend zeigt, so scheint er hier wie durch eine freiwillige Uebereinstimmung und wie durch das innere Feuer göttlicher Liebe mit der Seele zu verschmelzen; den Beschauenden überfällt mit plötzlicher Klarheit die Erinnerung von der ursprünglichen Einheit des Wesens der Natur

[1] Es gibt nun in der Darstellung der Seele wiederum Stufen der Kunst: die erste, wo sie als noch unterscheidbares Element gegenwärtig ist, mehr an sich, als in voller Verwirklichung; die andere, wo sie mit Huld und Anmuth sichtbar zusammenfließt. (Erste Ausgabe.)

mit dem Wesen der Seele: die Gewißheit, daß aller Gegensatz nur scheinbar, die Liebe das Band aller Wesen, und reine Güte Grund und Inhalt der ganzen Schöpfung ist.

Hier geht die Kunst gleichsam über sich hinaus, und macht sich selber wieder zum Mittel. Auf diesem Gipfel wird auch die sinnliche Anmuth wieder nur Hülle und Leib eines höhern Lebens; was zuvor Ganzes war, wird als Theil behandelt, und das höchste Verhältniß der Kunst zur Natur ist dadurch erreicht, daß sie diese zum Medium macht, die Seele in ihr zu versichtbaren.

Wenn aber in dieser Blüthe der Kunst, wie in der Blüthe des Pflanzenreichs, alle früheren Stufen sich wiederholen, so läßt sich auch im Gegentheil einsehen, nach welchen verschiedenen Richtungen die Kunst aus jenem Mittelpunkt heraustreten kann. Besonders zeigt sich die natürliche Verschiedenheit der beiden Formen bildender Kunst hier in ihrer größten Wirksamkeit. Denn für die Plastik, da sie ihre Ideen durch körperliche Dinge darstellt, scheint das Höchste eben in dem vollkommenen Gleichgewicht zwischen Seele und Materie bestehen zu müssen; gibt sie der letzten ein Uebergewicht, so sinkt sie unter ihre eigne Idee herab; ganz unmöglich aber scheint, daß sie die Seele auf Kosten der Materie erhebe, indem sie dadurch sich selbst übersteigen müßte. Der vollkommene plastische Bildner wird zwar, wie Winkelmann bei Gelegenheit des Belvederischen Apollo sagt, zu seinem Werk nicht mehr Materie nehmen, als er zu Erreichung seiner geistigen Absicht bedarf, aber auch umgekehrt in die Seele nicht mehr Kraft legen, als zugleich in der Materie ausgedrückt ist; denn eben darauf beruhet seine Kunst, das Geistige ganz körperlich auszudrücken. Die Plastik kann darum ihren wahren Gipfel nur in solchen Naturen erreichen, deren Begriff es mit sich bringt, alles, was sie der Idee oder der Seele nach sind, jederzeit auch in der Wirklichkeit zu seyn, also in göttlichen Naturen. Sie würde daher, wenn auch keine Mythologie vorangegangen, durch sich selbst auf Götter gekommen seyn, und Götter erfunden haben, wenn sie keine fand. Da ferner der Geist auf der tieferen Stufe wieder dasselbe Verhältniß zur Materie hat, das wir der Seele gegeben haben, indem er das Princip

der Thätigkeit und der Bewegung, wie die Materie das der Ruhe und Unthätigkeit ist, so wird das Gesetz der Mäßigung des Ausdruckes und der Leidenschaft ein aus ihrer Natur herfließendes Grundgesetz seyn; aber dieses Gesetz wird nicht bloß für die niederen, sondern eben so für jene, wenn es erlaubt ist so zu sagen, höheren und göttlichen Leidenschaften gelten, deren die Seele im Entzücken, in der Andacht, in der Anbetung fähig ist: daher sie, weil auch dieser Leidenschaften nur die Götter entbunden sind auch von dieser Seite zu der Bildung göttlicher Naturen hingezogen wird.

Ganz anders aber scheint es mit der Malerei als mit der Skulptur beschaffen. Denn jene stellt nicht wie diese durch körperliche Dinge, sondern durch Licht und Farbe, also selbst durch ein unkörperliches und gewissermaßen geistiges Mittel dar; auch gibt sie ihre Bilder keineswegs für die Gegenstände selbst, sondern will sie ausdrücklich als Bilder angesehen wissen. Sie legt darum schon an und für sich auf die Materie nicht jenes Gewicht der Plastik, und scheint aus diesem Grunde, zwar den Stoff über den Geist erhebend, tiefer als in gleichem Falle die Plastik unter sich selbst zu sinken, dagegen mit desto größerer Befugniß in die Seele ein deutliches Uebergewicht legen zu dürfen. Wo sie dem Höchsten nachstrebt, wird sie allerdings die Leidenschaften durch Charakter veredeln oder durch Anmuth mäßigen, oder die Macht der Seele in ihnen zeigen; dagegen aber sind eben jene höheren Leidenschaften, die auf der Verwandtschaft der Seele mit einem obersten Wesen beruhen, ihrer Natur vollkommen angemessen. Ja, wenn die Plastik die Kraft, wodurch ein Wesen nach außen besteht und in der Natur wirkt, mit der, wodurch es nach innen und als Seele lebt, vollkommen gleich abwägt, und das bloße Leiden selbst von der Materie ausschließt, so mag dagegen die Malerei in dieser zum Vortheil der Seele den Charakter der Kraft und Thätigkeit mindern und in den der Hingebung und Duldsamkeit verwandeln, wodurch es scheint, daß der Mensch für Eingebungen der Seele und höhere Einflüsse überhaupt empfänglicher werde.

Aus diesem Gegensatz allein schon erklärt sich nicht nur das nothwendige Vorherrschen der Plastik im Alterthum, der Malerei in der neueren Welt, indem jenes auch durchaus plastisch gesinnt war, dieses

aber sogar die Seele zum leidenden Organ höherer Offenbarungen macht; auch dieses zeigt sich, daß nach dem Plastischen in Form und Darstellung streben, nicht hinreicht; daß vor allem erfordert würde, auch plastisch, d. h. antik, zu denken und zu empfinden. Ist aber die Ausschweifung der Plastik in das Malerische ein Verderb der Kunst, so ist die Zusammenziehung der Malerei auf plastische Bedingung und Form eine derselben willkürlich auferlegte Beschränkung. Denn wenn jene, gleich der Schwere, auf Einen Punkt hinwirkt, so darf die Malerei wie das Licht den ganzen Weltraum, schaffend, erfüllen.

Beweis dieser unbeschränkten Universalität der Malerei ist die Geschichte selbst und das Beispiel der größten Meister, welche, ohne das Wesen ihrer Kunst zu verletzen, jede besondere Stufe derselben für sich zur Vollendung ausbildeten, so daß wir dieselbe Folge, die in dem Gegenstande nachgewiesen werden konnte, auch in der Historie der Kunst wiederfinden können.

Zwar nicht genau der Zeit, aber doch der That nach[1]. Denn so stellt sich durch Michel Angelo die älteste und mächtigste Epoche der freigewordenen Kunst dar, jene, wo sie in ungeheuren Geburten ihre noch ungebändigte Kraft zeigt: wie nach den Dichtungen sinnbildlicher Vorwelt die Erde nach den Umarmungen des Uranos erst Titanen und himmelstürmende Giganten hervorbrachte, bevor das sanfte Reich stiller

[1] Doch auch als Folge der Zeit nach war die hier aufgestellte zu rechtfertigen, wenn zu näherer Nachweisung Raum war. Denn leicht konnte diesem oder jenem erinnerlich seyn, daß das Werk des jüngsten Gerichtes erst nach Raphaels Tode angefangen worden. Aber Michel Angelos Styl war mit ihm geboren, und demnach auch der Zeit nach früher denn Raphael. Ohne eben den gewöhnlichen Erzählungen von der Wirkung des Anblicks der ersten römischen Werke des Michel Angelo auf den Jüngling Raphael mehr Glauben beizumessen, als sie verdienen, oder es von diesem Zufall herzuleiten, daß der letzte von anfänglich noch zaghafterem Styl zur Kühnheit und Großheit vollendeter Kunst gediehen, ist dennoch unleugbar, nicht nur daß Michel Angelos Styl eine Basis der Kunst des Raphael gewesen, sondern daß sich durch ihn die Kunst überhaupt erst zu völliger Freiheit erschwungen. — Von Correggio sollte vielleicht weniger zweideutig gesagt seyn: „Durch ihn blühet das wahre goldene Zeitalter in der Kunst", obschon niemand leicht das Gesagte mißverstehen oder verkennen wird, was der Verfasser für das eigentlich Höchste neuerer Malerei gehalten.

Götter hervorging. So scheinet uns das Werk des jüngsten Gerichtes, womit als dem Inbegriff seiner Kunst jener Riesengeist die Sixtinische Halle erfüllte, mehr an die ersten Zeiten der Erde und ihrer Geburten als an ihre letzten zu erinnern. Nach den verborgensten Gründen organischer, besonders menschlicher Gestalt hingezogen, vermeidet er das Schreckliche nicht, ja er sucht es absichtlich, und stört es in den dunkeln Werkstätten der Natur aus seiner Ruhe auf. Mangel der Zartheit, Anmuth, Gefälligkeit wiegt er durch das Aeußerste der Kraft auf, und erregt er durch seine Darstellungen Entsetzen, so ist es der Schrecken, welchen der Fabel zufolge der alte Gott Pan verbreitet, wenn er plötzlich in den Versammlungen der Menschen erscheint. Die Natur bringt in der Regel durch Sonderung und Ausschließung entgegengesetzter Eigenschaften das Außerordentliche hervor; so mußte in Michel Angelo Ernst und tiefsinnige Naturkraft mehr denn Sinn für Anmuth und Empfindung der Seele walten, um das Höchste rein plastischer Kraft in der Malerei neuerer Zeiten zu zeigen.

Nach der Besänftigung der ersten Gewalt und des heftigen Triebs der Geburt verklärt sich in Seele der Naturgeist, und die Grazie wird geboren. Zu dieser Stufe gelangte, nach Leonardo da Vinci, die Kunst durch Correggio, in dessen Werken die sinnliche Seele der wirkende Grund der Schönheit ist. Nicht nur in den weichen Umrissen seiner Gestalten ist dieß sichtbar; auch in den Formen, welche denen der rein sinnlichen Naturen in den Werken des Alterthums am meisten ähnlich sind. In ihm blühet das wahre goldene Zeitalter der Kunst, welches der Erde die sanfte Herrschaft des Kronos verlieh: hier lächelt spielende Unschuld, heitere Begier und kindliche Lust aus offnen und fröhlichen Gesichtern, und hier werden die Saturnalien der Kunst gefeiert. Der Gesammtausdruck jener sinnlichen Seele ist das Helldunkel, welches Correggio mehr als irgend ein anderer ausgebildet. Denn das, was dem Maler die Stelle der Materie vertritt, ist das Dunkel; und dieses ist der Stoff, an den er die flüchtige Erscheinung des Lichtes und der Seele heften muß. Je mehr also das Dunkel mit dem Hellen verschmilzt, so daß aus beiden nur Ein Wesen und gleichsam Ein Leib

und Eine Seele wird, desto mehr erscheint das Geistige körperlich, das Körperliche auf die Stufe des Geistes gehoben.

Nachdem die Schranken der Natur überwunden, das Ungeheure, die Frucht der ersten Freiheit, verdrungen ist, Form und Gestalt durch das Vorgefühl der Seele verschönt sind: klärt sich der Himmel auf, das gemilderte Irdische kann sich mit dem Himmlischen, dieses hinwiederum mit dem sanft Menschlichen verbinden. Raphael nimmt Besitz vom heitern Olymp, und führt uns mit sich von der Erde hinweg in die Versammlung der Götter, der bleibenden, seligen Wesen. Die Blüthe des gebildetsten Lebens, der Duft der Phantasie, sammt der Würze des Geistes hauchen vereint aus seinen Werken. Er ist nicht mehr Maler, er ist Philosoph, er ist Dichter zugleich. Der Macht seines Geistes stehet die Weisheit zur Seite, und wie er die Dinge darstellt, so sind sie in der ewigen Nothwendigkeit geordnet. In ihm hat die Kunst ihr Ziel erreicht, und weil das reine Gleichgewicht von Göttlichem und Menschlichem fast nur in Einem Punkte seyn kann, so ist seinen Werken das Siegel der Einzigkeit aufgedrückt.

Von hier aus konnte die Malerei, um jede in ihr gegründete Möglichkeit zu erfüllen, nur nach Einer Seite noch sich weiter bewegen, und was auch bei der späteren Wiedererneuerung der Kunst unternommen und nach welchen verschiedenen Richtungen hin sie sich versucht hat, so scheint es doch nur Einem gelungen, den Kreis der großen Meister mit einer Art von Nothwendigkeit zu schließen. Wie den Kreis der alten Göttergeschichten die neue Fabel der Psyche schließt: so konnte die Malerei durch das Vorgewicht, das sie der Seele gab, noch eine neue, wenn gleich nicht höhere Kunststufe gewinnen. Zu dieser trachtete Guido Reni, und wurde der eigentliche Maler der Seele. Dahin scheint uns sein ganzes, oft ungewisses und in manchem Werke ins Unbestimmte sich verlierendes Streben gedeutet werden zu müssen, dessen Aufschluß neben vielleicht wenigen andern das Meisterbild seiner Kunst geben möchte, das in der großen Sammlung unseres Königes zur allgemeinen Bewunderung aufgestellt ist. In der Gestalt der gen Himmel erhobenen Jungfrau ist alles plastisch Herbe und Strenge bis auf die

letzte Spur getilgt; ja scheint nicht in ihr die Malerei selbst, wie die freigelassene der harten Formen entbundene Psyche auf eignen Fittichen sich zur Verklärung emporzuschwingen? Hier ist kein Wesen, das mit entschiedener Naturkraft nach außen besteht; Empfänglichkeit und stille Duldsamkeit drückt alles an ihr aus, bis auf jenes leichtvergängliche Fleisch, dessen Eigenschaft die welsche Sprache mit dem Namen der morbidezza bezeichnet, ganz verschieden von dem, mit welchem Raphael die herabkommende Himmelskönigin bekleidet, wie sie dem anbetenden Papst und einer Heiligen erscheinet. Ist freilich die Bemerkung gegründet, daß das Vorbild der weiblichen Köpfe des Guido die Niobe des Alterthums ist, so liegt der Grund dieser Aehnlichkeit doch gewiß nicht in einer bloß willkürlichen Nachahmung; vielleicht daß ein gleiches Streben auf gleiche Mittel führte. Wenn die florentinische Niobe ein Aeußerstes für die Plastik und die Darstellung der Seele in ihr ist, so das uns bekannte Bild ein Aeußerstes für die Malerei, welche hier sogar das Bedürfniß von Schatten und Dunkel abzulegen und beinahe mit reinem Lichte zu wirken wagt.

Konnte der Malerei ihrer besondern Beschaffenheit wegen zugestanden werden, ein deutliches Uebergewicht in die Seele zu legen, so werden doch Lehre und Unterricht am besten thun, stets nach jener ursprünglichen Mitte hinzuwirken, aus der die Kunst allein immer neu erzeugt werden kann, da sie dagegen auf der zuletzt angegebenen Stufe nothwendig stille stehen oder in beschränkte Manier ausarten muß. Denn auch jenes höhere Leiden streitet mit der Idee eines vollendet kräftigen Wesens, dessen Bild und Abglanz zu zeigen die Kunst berufen ist. Der rechte Sinn wird sich stets erfreuen, ein Wesen auch von seiner individuellen Seite würdig und so viel möglich selbständig gebildet zu erblicken; ja die Gottheit würde mit Lust auf ein Geschöpf herabsehen, das mit reiner Seele begabt die Hoheit seiner Natur auch kräftig nach außen und durch sein sinnlich wirksames Daseyn behauptete.

Wir haben gesehen, wie aus der Tiefe der Natur[1] das Kunstwerk

[1] Diese ganze Abhandlung weist die Basis der Kunst und also auch der Schönheit in der Lebendigkeit der Natur nach; was indeß Lehre der heutigen

emporwachsend mit Bestimmtheit und Begrenzung anhebt, innere Unendlichkeit und Fülle entfaltet, endlich zur Anmuth sich verklärt, zuletzt

Philosophie sey, ist den öffentlichen Beurtheilern bekanntlich immer besser bewußt als den Urhebern derselben. So erfuhren wir durch das Mittel einer sonst mit Recht geschätzten Zeitschrift von einem solchen Kenner vor kurzem: daß es zufolge der neuesten Aesthetik und Philosophie — (ein weitschichtiger Begriff, worin von namhaften Halbkennern aus dem Haufen alles Mißfällige zusammengeworfen wird, vermuthlich um es desto besser über den Haufen zu werfen) — nur eine Kunstschönheit, aber keine Naturschönheit gebe. Wir möchten nun gern fragen, wo die neueste Philosophie, deßgleichen Aesthetik, eine solche Behauptung aufgestellt; erinnerten wir uns nicht in diesem Augenblick, welchen Begriff Richter dieser Art mit dem Wort Natur, besonders in der Kunst, zu verbinden pflegen. Der angeführte Beurtheiler meint es übrigens mit jener Meinung selbst nicht übel; vielmehr sucht er ihr durch einen strengen Beweis, in den Redensarten und Formen der neuesten Philosophie, selbst zu Hülfe zu kommen. Vernehmen wir den trefflichen Beweis! „Das Schöne sey die Erscheinung des Göttlichen im Irdischen, des Unendlichen im Endlichen. Die Natur sey nun zwar auch Erscheinung des Göttlichen, aber diese — seit dem Anfang der Zeit gewesene und bis ans Ende der Tage dauernde Natur, wie sich der Wohlunterrichtete näher ausdrückt — erscheine nicht des Menschen Geiste, und nur in ihrer Unendlichkeit sey sie schön." — Wir mögen diese Unendlichkeit nehmen, wie wir wollen, so ist hier der Widerspruch, daß die Schönheit Erscheinung des Unendlichen im Endlichen, dennoch aber die Natur nur in ihrer Unendlichkeit schön seyn solle. Doch sich selbst bezweifelnd wendet der Kenner ein, daß jeder Theil eines schönen Werkes doch auch noch schön sey, z. B. die Hand oder der Fuß einer schönen Bildsäule. Aber (so löst er den Zweifel) wo haben wir denn die Hand oder den Fuß von einem solchen Koloß (der Natur nämlich)? Der philosophische Kenner gibt hiemit den Werth und die Erhabenheit seines Begriffs von Unendlichkeit der Natur zu erkennen. Er findet sie in der unermeßlichen Ausdehnung. Daß eine wahre wesentliche Unendlichkeit in jedem Theil der Materie ist, ist eine Uebertreibung, zu der sich der billige Mann gewiß nicht versteigt; spricht er gleich die Sprache der neuesten Philosophie. Und daß der Mensch z. B. noch wohl etwas mehr denn nur Hand und Fuß der Natur seyn könnte — wohl eher das Auge —, Hand und Fuß aber außerdem auch wohl noch zu finden wären — könnte nicht ohne Ausschweifung auch nur gedacht werden. Demnach mag ihm die Frage selbst nicht vernichtend genug geschienen haben, und die rechte philosophische Anstrengung beginnt erst. Es sey allerdings wahr, meint der Treffliche, daß jedes Einzelne in der Natur eine Erscheinung des Ewigen und Göttlichen — doch wohl in diesem Einzelnen? — sey; aber das Göttliche erscheint nicht als göttlich, sondern als irdisch und vergänglich. — Das ist philosophische Kunst zu nennen! Wie auf das Gebot Apparais und Disparais

zur Seele gelangt; aber getrennt mußte vorgestellt werden, was in dem Schöpfungsakt der zur Reife gediehenen Kunst nur Eine That ist.

die Schatten im Schattenspiel kommen und gehen, so erscheint das Göttliche im Irdischen, und erscheint auch wieder nicht, wie der Künstler es will. Doch dieses ist nur Vorspiel zu einer nachfolgenden Schlußkette, deren Glieder besonderer Auszeichnung werth sind. 1) „Das Einzelne, als solches, stellt nichts dar, als ein Bild des Werdens und Vergehens — und zwar nicht die Idee des Werdens und Vergehens, sondern ein Beispiel davon, dadurch, daß es wird und vergeht." (So könnte man auch von einem *schönen* Gemälde sagen, es stellt ein Beispiel des Werdens und Vergehens dar, denn auch dieses fängt erst allmählich an, seine Farbenstimmung zu erhalten, dann verdunkelt es und wird vom Rauch, Staub, Würmern oder Motten angegriffen). 2) „Nun aber erscheint in der Natur *nichts*, als Einzelnes" (vorhin aber war alles Einzelne eine Erscheinung des Göttlichen in dem Einzelnen). 3) Also kann nichts in der Natur schön seyn, weil das Göttliche, welches *doch wohl* dauernd und bleibend (in der Zeit versteht sich!) erscheinen muß, dauernd und bleibend im Irdischen erscheinen müßte, damit Schönheit wäre, in der Natur aber nichts als Einzelnes, demnach Vergängliches ist. Herrlicher Beweis! Nur an einigen Gebrechen leidet er, von denen nur zwei erwähnt werden sollen: Die Behauptung Nr. 2, daß in der Natur nichts als Einzelnes erscheine; zuvor aber waren da, wo jetzt nichts als Einzelnes ist, drei Dinge: A) das Göttliche, B) das Einzelne, in dem es erscheint, C) das in dieser Verbindung Gewordene, zugleich Göttliche und Irdische. Nun vergißt aber der Bescheidene, der kurz zuvor sein Antlitz im Spiegel der neuesten Philosophie beschaut, ganz wie es gestaltet war. Er sieht jetzt von A, B und C nur noch B, von dem freilich leicht zu beweisen steht, daß es nicht das Schöne ist, da es nach seiner eignen Erklärung nur das C seyn sollte. Er wird nun nicht im Gegentheil sagen wollen, daß das C nicht *erscheine*; denn auch das hatte er schon anders gemeint. Denn A (das Göttliche) erscheint nicht für sich, sondern nur durch das Einzelne, B; also in C. B aber *ist* überhaupt nur, inwiefern A in ihm erscheint, also auch nur in C; gerade C also ist das einzige wirklich Erscheinende. — Das zweite Gebrechen liegt in dem dem Schlußsatz, obwohl nur mit halber Sicherheit, fast nur als Anfrage eingeschobenen Nebensatz: das Göttliche, als solches, müßte *doch wohl* bleibend und dauernd erscheinen! Offenbar hat der wohl orientirte Mann die Idee des an-sich, ohne alle Zeit, Ewigen mit dem Begriff des in der Zeit Bleibenden und endlos Dauernden verwechselt, und verlangt das letzte, wenn er das erste sehen soll. Nun, wenn das Göttliche nur im endlos Fortdauernden erscheinen kann, so mag er zusehen, woher er eine Erscheinung desselben in der Kunst, also ein Kunstschönes, erweisen kann. — Es kann nicht fehlen, daß dieser gründlich belehrte Mann zu anderer Zeit hingeht und wieder andern den Mißbrauch der neuesten Philosophie vielleicht nicht

Diese geistige Zeugungskraft kann keine Lehre oder Anweisung erschaffen. Sie ist das reine Geschenk der Natur, welche hier zum zweitenmale sich schließt, indem sie, ganz sich verwirklichend, ihre Schöpfungskraft in das Geschöpf legt. Aber wie im großen Gange der Kunst jene Stufen nacheinander erschienen, bis sie auf der höchsten alle zu Einer wurden, ebenso kann auch im Einzelnen gediegene Bildung nur da entspringen, wo sie vom Keim und von der Wurzel an gesetzmäßig bis zur Blüthe sich gesteigert hat.

Die Forderung, daß die Kunst wie alles andere Lebendige von den ersten Anfängen ausgehen und, um lebendig sich zu verjüngen, immer neu auf diese zurückgehen müsse, mag eine harte Lehre dünken in einem Zeitalter, dem so vielfältig gesagt worden, wie es die gebildetste Schönheit schon fertig von vorhandenen Kunstwerken abnehmen und so wie mit Einem Schritt zum letzten Ziel gelangen könne. Haben wir nicht schon das Vortreffliche, Vollendete, und wie sollten wir zu dem Anfänglichen, Ungebildeten zurückkehren? Hätten die großen Stifter neuerer Kunst ebenso gedacht, wir hätten wohl niemals ihre Wunder gesehen. Auch vor ihnen standen Schöpfungen der Alten, runde Bildwerke und flach erhabene Arbeiten, welche sie unmittelbar in Gemälde hätten übertragen können [1]. Aber diese Aneignung eines nicht selbst erworbenen

ohne Grund verweist, durch welche Potenzenfolge immer besseren Verstehens das Verständniß, wie man leicht sieht, immer weiter gedeihen muß.

[1] Es kann dieß, nämlich daß vor den Stiftern der neueren Malerei Denkmäler alter Kunst gestanden, nicht einmal von den ersten oder ältesten derselben behauptet werden. Denn wie der würdige Fiorillo in seiner Geschichte der zeichnenden Künste, Th. I, S. 69, ausdrücklich bemerkt, so waren zu den Zeiten des Cimabue und Giotto noch keine alten Gemälde und Statuen wieder entdeckt; sie lagen vernachlässigt unter der Erde. „Niemand konnte daher daran denken, sich nach den Mustern, die uns die Alten hinterlassen, zu bilden, und der einzige Gegenstand des Studiums für die Maler war die Natur. An den Werken des Giotto, Schülers von Cimabue, bemerkt man, daß er sie schon fleißig zu Rathe gezogen." Auf diesem Pfade, der auf die Antike vorbereiten und näher dazu hinleiten konnte, ging man nach seinem Beispiele fort, bis, wie derselbe Geschichtschreiber S. 286 bemerkt, das Medicäische Haus (namentlich mit Cosmus) anfing, Denkmäler der alten Kunst aufzusuchen. „Vorher mußten sich die Künstler mit den Schönheiten begnügen, welche ihnen die Natur darbot,

und darum auch unverständlichen Schönen befriedigte einen Kunsttrieb nicht, der durchaus auf das Ursprüngliche ging; und aus dem das Schöne frei und urkräftig sich wieder erzeugen sollte. Sie scheuten sich darum nicht, einfältig, kunstlos, trocken gegen jene erhabenen Alten zu erscheinen, und die Kunst lange in unscheinbarer Knospe zu hegen, bis die Zeit der Anmuth gekommen war. Woher kommt es, daß wir diese Werke älterer Meister, von Giotto an bis auf den Lehrer Raphaels, noch jetzt mit einer Art von Andacht, ja einer gewissen Vorliebe betrachten, als weil uns die Treue ihres Bestrebens und der große Ernst ihrer stillen freiwilligen Beschränktheit Hochachtung und Bewunderung abdringt? Wie diese sich zu den Alten verhielten, so verhält sich zu

doch hatte diese fleißige Beobachtung den Vortheil, daß dadurch eine mehr wissenschaftliche Bearbeitung der Kunst vorbereitet wurde, und die folgenden philosophischen Künstler, ein da Vinci und Michel Angelo, die den Erscheinungen der Natur zum Grunde liegenden beharrlichen Gesetze zu erforschen anfingen." — Aber auch die Wiederauffindung der alten Kunstwerke in dem Zeitalter dieser Meister und dem des Raphael hatte keineswegs die Nachahmung derselben in dem erst späterhin aufgekommenen Sinne zur Folge. Die Kunst blieb dem einmal eingeschlagenen Wege getreu und vollendete sich ganz aus sich selbst; nichts von außen in sich aufnehmend, sondern auf eigenthümliche Weise nach dem Ziel jener Vorbilder strebend, und nur im letzten Punkt der Vollendung mit ihnen zusammentreffend. Erst mit den Zeiten der Carraccis wurde Nachahmung der Antike, welche ganz etwas anderes sagen will als Bildung des eignen Sinnes nach dem Geiste derselben, förmliches Princip, und ging besonders durch Poussin in die Kunsttheorie der Franzosen über, welche fast von allen höheren Dingen einen bloß buchstäblichen Verstand haben. Hierauf wurde durch Mengs und durch Mißverstand der Ideen Winkelmanns dasselbe auch bei uns einheimisch, und brachte der deutschen Kunst in der Mitte des vorigen Jahrhunderts eine solche Mattheit und Geistlosigkeit mit solcher Vergessenheit des ursprünglichen Sinnes bei, daß selbst einzelne Auflehnungen dagegen meist wieder nur mißverstandenes Gefühl waren, das aus einer Nachahmungssucht in die andere noch schlimmere führte. Wer kann leugnen, daß in den letzten Zeiten sich wieder ein weit freierer und eigenthümlicherer Sinn in deutscher Kunst gezeigt hat, der, wenn alles zusammenstimmte, große Hoffnungen gewährte, und vielleicht den Geist erwarten ließe, der in der Kunst denselben höhern und freiern Weg eröffnete, der in der Dichtkunst und den Wissenschaften betreten worden ist, und auf dem allein eine Kunst werden könnte, die wir wahrhaft unser, d. h. eine Kunst des Geistes und der Kräfte unseres Volkes und unseres Zeitalters, nennen könnten.

ihnen das jetzige Geschlecht. Ihre Zeit und die unsrige knüpft keine lebendige Ueberlieferung, kein Band organisch fortgewachsener Bildung zusammen: wir müssen die Kunst auf ihrem Wege, aber mit eigenthümlicher Kraft wieder erschaffen, um ihnen gleich zu werden. Konnte doch selbst jener Nachsommer der Kunst am Ende des sechszehnten und Anfang des siebzehnten Jahrhunderts zwar einige neue Blüthen auf dem alten Stamme, aber keine fruchtbaren Keime hervorrufen, noch weniger selbst einen neuen Stamm der Kunst pflanzen. Die vollendeten Kunstwerke aber zurücksetzen, und die noch einfältigen schlichten Anfänge derselben aufsuchen, um sie nachzuahmen, wie einige gewollt, dieses wär nur ein neuer und vielleicht größerer Mißverstand; nicht sie selber wären auf das Ursprüngliche zurückgegangen, auch die Einfalt wäre Ziererei, und würde heuchlerischer Schein.

Welche Aussicht aber böte die jetzige Zeit für eine aus frischem Kern und von der Wurzel aufwachsende Kunst? Ist diese doch einem großen Theile nach abhängig von dem Sinn ihrer Zeit, und wer möchte solchen ernsten Anfängen den Beifall der gegenwärtigen versprechen, wo jene auf der einen Seite kaum die Gleichschätzung mit andern Werkzeugen verschwenderischer Ueppigkeit erlangt, auf der andern Künstler und Liebhaber, mit völligem Unvermögen die Natur zu fassen, das Ideal loben und fordern?

Die Kunst entspringet nur aus der lebhaften Bewegung der innersten Gemüths- und Geisteskräfte, die wir Begeisterung nennen. Alles, was von schweren oder kleinen Anfängen zu großer Macht und Höhe herangewachsen, ist durch Begeisterung groß geworden. So Reiche und Staaten, Künste und Wissenschaften. Aber nicht die Kraft des Einzelnen richtet es aus; nur der Geist, der sich im Ganzen verbreitet. Denn die Kunst insbesondere ist, wie die zarteren Pflanzen von Luft und Witterung, so von öffentlicher Stimmung abhängig, sie bedarf eines allgemeinen Enthusiasmus für Erhabenheit und Schönheit, wie jener, der in dem Mediceischen Zeitalter gleich einem warmen Frühlingshauch alle die großen Geister zumal und auf der Stelle hervorrief, einer Verfassung, wie sie uns Perikles im Lob Athens schildert,

und die uns die milde Herrschaft eines väterlichen Regenten sicherer und dauernder als Volksregierung gewährt; wo jede Kraft freiwillig sich regt, jedes Talent mit Lust sich zeigt, weil jedes nur nach seiner Würdigkeit geschätzt wird; wo Unthätigkeit Schande ist, Gemeinheit nicht Lob bringt, sondern nach einem hochgesteckten, außerordentlichen Ziel gestrebt wird. Nur dann, wenn das öffentliche Leben durch die nämlichen Kräfte in Bewegung gesetzt wird, durch welche die Kunst sich erhebt, nur dann kann diese von ihm Vortheil ziehen; denn sie kann sich, ohne den Adel ihrer Natur aufzugeben, nach nichts Aeußerem richten. Kunst und Wissenschaft können beide sich nur um ihre eigne Axe bewegen; der Künstler wie jeder geistig Wirkende nur dem Gesetz folgen, das ihm Gott und Natur ins Herz geschrieben, keinem andern. Ihm kann niemand helfen, er selbst muß sich helfen; so kann ihm auch nicht äußerlich gelohnt werden, da, was er nicht um seiner selbst willen hervorbrächte, alsobald nichtig wäre; ebendarum kann ihm auch niemand befehlen oder den Weg vorschreiben, welchen er wandeln solle. Ist er beklagenswerth, wenn er mit seiner Zeit zu kämpfen hat: so verdient er Verachtung, wenn er ihr fröhnt. Und wie vermöchte er auch nur dieses? Ohne großen allgemeinen Enthusiasmus gibt es nur Sekten, keine öffentliche Meinung. Nicht ein befestigter Geschmack, nicht die großen Begriffe eines ganzen Volkes, sondern die Stimmen einzelner willkürlich aufgeworfener Richter entscheiden über Verdienst, und die Kunst, die in ihrer Hoheit selbstgenügsam ist, buhlt um Beifall und wird dienstbar, da sie herrschen sollte.

Verschiedenen Zeitaltern wird eine verschiedene Begeisterung zu Theil. Dürfen wir keine für diese Zeit erwarten, da die neue jetzt sich bildende Welt, wie sie theils schon äußerlich theils innerlich und im Gemüth vorhanden ist, mit allen Maßstäben bisheriger Meinung nicht mehr gemessen werden kann, alles vielmehr laut größere fordert und eine gänzliche Erneuung verkündet? Sollte nicht jener Sinn, dem sich Natur und Geschichte lebendiger wieder aufgeschlossen, auch der Kunst ihre großen Gegenstände zurückgeben? Aus der Asche des Dahingesunkenen Funken ziehen, und aus ihnen ein allgemeines Feuer wieder anfachen

wollen, ist eitle Bemühung. Aber auch nur eine Veränderung, welche in den Ideen selbst vorgeht, ist fähig, die Kunst aus ihrer Ermattung zu erheben; nur ein neues Wissen, ein neuer Glaube vermögend, sie zu der Arbeit zu begeistern, wodurch sie in einem verjüngten Leben eine der vorigen ähnliche Herrlichkeit offenbarte. Zwar eine Kunst, die nach allen Bestimmungen dieselbe wäre wie die der früheren Jahrhunderte, wird nie wieder kommen; denn nie wiederholt sich die Natur. Ein solcher Raphael wird nicht wieder seyn, aber ein anderer, der auf eine gleich eigenthümliche Weise zum Höchsten der Kunst gelangt ist. Lasset nur jene Grundbedingung nicht fehlen, und die wiederauflebende Kunst wird wie die frühere in ihren ersten Werken das Ziel ihrer Bestimmung zeigen: in der Bildung des bestimmt Charakteristischen schon, geht sie anders aus einer frischen Urkraft hervor, ist, wenn auch verhüllt, die Anmuth gegenwärtig, in beiden schon die Seele vorherbestimmt. Werke, die auf solche Art entspringen, sind auch in anfänglicher Unvollendung schon nothwendige, ewige Werke.

Wir dürfen es bekennen, wir haben bei jener Hoffnung eines neuen Auflebens einer durchaus eigenthümlichen Kunst hauptsächlich das Vaterland im Auge. War doch schon zu der nämlichen Zeit, welche die Kunst in Italien wieder erweckte, aus einheimischem Boden das vollkräftige Gewächs der Kunst unseres großen Albrecht Dürer hervorgegangen; wie eigenthümlich deutsch, und doch wie verwandt jenem, dessen süße Früchte die mildere Sonne Italiens zur höchsten Reife brachte. Dieses Volk, von welchem die Revolution der Denkart in dem neueren Europa ausgegangen, dessen Geisteskraft die größten Erfindungen bezeugen, das dem Himmel Gesetze gegeben, und am tiefsten von allen die Erde durchforscht hat, dem die Natur einen unverrückten Sinn für das Rechte und die Neigung zur Erkenntniß der ersten Ursachen tiefer als irgend einem anderen eingepflanzt, dieses Volk muß in einer eigenthümlichen Kunst endigen.

Wenn die Schicksale der Kunst abhängig sind von den allgemeinen Schicksalen des menschlichen Geistes, mit welchen Hoffnungen dürfen wir das nächste Vaterland betrachten, wo ein erhabener Regent dem

menschlichen Verstande Freiheit, dem Geiste Flügel, menschenfreundlichen Ideen Wirksamkeit gegeben hat, indeß gediegene Völker die lebendigen Keime alter Kunstanlage noch bewahren, und die berühmten Sitze altdeutscher Kunst mit ihm vereiniget worden. Ja die Künste und Wissenschaften selbst, wären sie sonst überall verbannt, würden eine Freistatt unter dem Schutz des Thrones suchen, auf dem milde Weisheit das Scepter führt, den Huld als Königin verschönert, angestammte Kunstliebe verherrlichet, durch welche auch der junge Fürst, den in diesen Tagen der laute Jubel des dankbaren Vaterlandes empfangen, die Bewunderung fremder Nationen geworden ist. Hier würden sie die Samen eines künftigen kräftigen Daseyns überall ausgestreut, hier schon erprobten Gemeinsinn und befestigt unter dem Wechsel der Zeiten wenigstens das Band Einer Liebe und Eines allgemeinen Enthusiasmus finden, des für das Vaterland und für den König, um Dessen Heil und Erhaltung bis zum äußersten Ziel menschlicher Jahre heißere Wünsche in keinem Tempel aufsteigen können, als in diesem, den Er den Wissenschaften erbauet.

Philosophische Untersuchungen

über das

Wesen der menschlichen Freiheit

und die

damit zusammenhängenden Gegenstände.

1809.

Vorbericht[1].

Ueber die folgende Abhandlung findet der Verfasser nur weniges zu bemerken.

Da zum Wesen der geistigen Natur zunächst Vernunft, Denken und Erkennen gerechnet werden, so wurde der Gegensatz von Natur und Geist billig zuerst von dieser Seite betrachtet. Der feste Glaube an eine bloß menschliche Vernunft, die Ueberzeugung von der vollkommenen Subjektivität alles Denkens und Erkennens und der gänzlichen Vernunft- und Gedankenlosigkeit der Natur, sammt der überall herrschenden mechanischen Vorstellungsart, indem auch das durch Kant wiedergeweckte Dynamische wieder nur in ein höheres Mechanisches überging und in seiner Identität mit dem Geistigen keineswegs erkannt wurde, rechtfertigen hinlänglich diesen Gang der Betrachtung. Jene Wurzel des Gegensatzes ist nun ausgerissen, und die Befestigung richtigerer Einsicht kann ruhig dem allgemeinen Fortgang zu besserer Erkenntniß überlassen werden.

Es ist Zeit, daß der höhere oder vielmehr der eigentliche Gegensatz hervortrete, der von Nothwendigkeit und Freiheit, mit welchem erst der innerste Mittelpunkt der Philosophie zur Betrachtung kommt.

Da der Verfasser nach der ersten allgemeinen Darstellung seines Systems (in der Zeitschrift für speculative Physik), deren Fortsetzung leider durch äußere Umstände unterbrochen worden, sich bloß auf natur-

[1] Diese Bemerkungen bildeten ursprünglich einen Theil der Vorrede zu Schellings Philosophischen Schriften, erster Band, Landshut 1809, wo die Abhandlung zuerst erschien. D. H.

philosophische Untersuchungen beschränkt hat, und nach dem in der Schrift: **Philosophie und Religion** gemachten Anfang, der freilich durch Schuld der Darstellung undeutlich geblieben, die gegenwärtige Abhandlung das Erste ist, worin der Verfasser seinen Begriff des ideellen Theils der Philosophie mit völliger Bestimmtheit vorlegt, so muß er, wenn jene erste Darstellung einige Wichtigkeit gehabt haben sollte, ihr diese Abhandlung zunächst an die Seite stellen, welche schon der Natur des Gegenstandes nach über das Ganze des Systems tiefere Aufschlüsse als alle mehr partiellen Darstellungen enthalten muß.

Obgleich der Verfasser über die Hauptpunkte, welche in derselben zur Sprache kommen, über Freiheit des Willens, Gut und Bös, Persönlichkeit u. s. w. sich bisher nirgends erklärt hatte (die einzige Schrift Philosophie und Religion ausgenommen), so hat dieß nicht verhindert, ihm bestimmte, sogar dem Inhalt dieser — wie es scheint, gar nicht beachteten — Schrift ganz unangemessene Meinungen darüber nach eignem Gutdünken beizulegen. Auch mögen unberufene sogenannte Anhänger, vermeintlich nach den Grundsätzen des Verfassers, manches Verkehrte wie über andere so auch über diese Dinge vorgebracht haben.

Anhänger im eigentlichen Sinn sollte zwar, so scheint es, nur ein fertiges, beschlossenes System haben können. Dergleichen hat der Verfasser bis jetzt nie aufgestellt, sondern nur einzelne Seiten eines solchen (und auch diese oft nur in einer einzelnen, z. B. polemischen, Beziehung) gezeigt; somit seine Schriften für Bruchstücke eines Ganzen erklärt, deren Zusammenhang einzusehen, eine feinere Bemerkungsgabe, als sich bei zudringlichen Nachfolgern, und ein besserer Wille, als sich bei Gegnern zu finden pflegt, erfordert wurde. Die einzige wissenschaftliche Darstellung seines Systems ist, da sie nicht vollendet wurde, ihrer eigentlichen Tendenz nach von niemand oder höchstwenigen verstanden worden. Gleich nach Erscheinung dieses Fragments fing das Verleumden und Verfälschen auf der einen, und das Erläutern, Bearbeiten und Uebersetzen auf der andern Seite an, wovon das in eine vermeintlich genialischere Sprache (da zu gleicher Zeit ein ganz haltungsloser poetischer Taumel sich der Köpfe bemächtigt hatte) die

schlimmste Gattung war. Jetzt scheint sich wieder eine gesundere Zeit einfinden zu wollen. Das Treue, Fleißige, Innige wird wieder gesucht. Man fängt an, die Leerheit derer, die sich mit den Sentenzen der neuen Philosophie wie französische Theaterhelden gespreizt oder wie Seiltänzer geberdet haben, allgemein für das zu erkennen, was sie ist; zugleich haben die andern, die das erhaschte Neue auf allen Märkten wie zur Drehorgel absangen, endlich einen so allgemeinen Ekel erregt, daß sie bald kein Publikum mehr finden werden; besonders, wenn nicht bei jeder unverständigen Rhapsodie, worin einige Redensarten eines bekannten Schriftstellers zusammengebracht sind, von übrigens nicht übelwollenden Beurtheilern gesagt wird, sie sey nach dessen Grundsätzen verfaßt. Behandeln sie lieber jeden solchen als Original, was doch im Grunde jeder seyn will, und was in gewissem Sinne auch recht viele sind.

So möge denn diese Abhandlung dienen, manches Vorurtheil von der einen, und manches lose und leichte Geschwätz von der andern Seite niederzuschlagen.

Schließlich wünschen wir, es mögen die, welche den Verfasser von dieser Seite, offen oder verdeckt, angegriffen, nun auch ihre Meinung ebenso unumwunden darlegen, als es hier geschehen ist. Wenn vollkommene Herrschaft über seinen Gegenstand die freie kunstreiche Ausbildung desselben möglich macht, so können doch die künstlichen Schraubengänge der Polemik nicht die Form der Philosophie seyn. Noch mehr aber wünschen wir, daß der Geist eines gemeinsamen Bestrebens sich immer mehr befestige, und nicht der die Deutschen nur zu oft beherrschende Sektengeist die Gewinnung einer Erkenntniß und Ansicht hemme, deren vollkommene Ausbildung von jeher den Deutschen bestimmt schien, und die ihnen vielleicht nie näher war als jetzt.

München, den 31. März 1809.

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit können theils den richtigen Begriff derselben angehen, indem die Thatsache der Freiheit, so unmittelbar das Gefühl derselben einem jeden eingeprägt ist, doch keineswegs so sehr an der Oberfläche liegt, daß nicht, um sie auch nur in Worten auszudrücken, eine mehr als gewöhnliche Reinheit und Tiefe des Sinns erfordert würde; theils können sie den Zusammenhang dieses Begriffs mit dem Ganzen einer wissenschaftlichen Weltansicht betreffen. Da jedoch kein Begriff einzeln bestimmt werden kann, und die Nachweisung seines Zusammenhangs mit dem Ganzen ihm auch erst die letzte wissenschaftliche Vollendung gibt; welches bei dem Begriff der Freiheit vorzugsweise der Fall seyn muß, der, wenn er überhaupt Realität hat, kein bloß untergeordneter oder Nebenbegriff, sondern einer der herrschenden Mittelpunkte des Systems seyn muß: so fallen jene beiden Seiten der Untersuchung hier, wie überall, in eins zusammen. Einer alten, jedoch keineswegs verklungenen Sage zufolge soll zwar der Begriff der Freiheit mit dem System überhaupt unverträglich seyn, und jede auf Einheit und Ganzheit Anspruch machende Philosophie auf Leugnung der Freiheit hinauslaufen. Gegen allgemeine Versicherungen der Art ist es nicht leicht zu streiten; denn wer weiß, welche beschränkende Vorstellungen schon mit dem Wort System verbunden worden sind, so daß die Behauptung zwar etwas sehr Wahres, aber auch sehr Gewöhnliches aussagt. Oder ist dieses die Meinung, dem Begriff von Freiheit widerstreite der Begriff von System überhaupt und an sich: so ist sonderbar, daß, da die

individuelle Freiheit doch auf irgend eine Weise mit dem Weltganzen (gleichviel, ob es realistisch oder idealistisch gedacht werde) zusammenhängt, irgend ein System, wenigstens im göttlichen Verstande, vorhanden seyn muß, mit dem die Freiheit zusammenbesteht. Im Allgemeinen behaupten, daß dieses System nie zur Einsicht des menschlichen Verstandes gelangen könne, heißt wieder nichts behaupten; indem, je nachdem sie verstanden wird, die Aussage wahr oder falsch seyn kann. Es kommt auf die Bestimmung des Princips an, mit welchem der Mensch überhaupt erkennt; und es wäre auf die Annahme einer solchen Erkenntniß anzuwenden, was Sextus in Bezug auf Empedokles sagt: der Grammatiker und der Unwissende können sie als aus Prahlerei und Erhebung über andere Menschen entspringend vorstellen, Eigenschaften, die jedem, der auch nur eine geringe Uebung in der Philosophie hat, fremd seyn müssen; wer aber von der physischen Theorie ausgehe und wisse, daß es eine ganz alte Lehre sey, daß Gleiches von Gleichem erkannt werde (welche angeblich von Pythagoras herkomme, aber bei Platon angetroffen werde, weit früher aber von Empedokles ausgesprochen worden sey), werde verstehen, daß der Philosoph eine solche (göttliche) Erkenntniß behaupte, weil er allein, den Verstand rein und unverdunkelt von Bosheit erhaltend, mit dem Gott in sich den Gott außer sich begreife [1]. Allein es ist bei denen, welche der Wissenschaft abhold sind, einmal herkömmlich, unter dieser eine Erkenntniß zu verstehen, welche, wie die der gewöhnlichen Geometrie, ganz abgezogen und unlebendig ist. Kürzer oder entscheidender wäre, das System auch im Willen oder Verstande des Urwesens zu leugnen; zu sagen, daß es überhaupt nur einzelne Willen gebe, deren jeder einen Mittelpunkt für sich ausmache, und nach Fichtes Ausdruck eines jeden Ich die absolute Substanz sey. Immer jedoch wird die auf Einheit dringende Vernunft, wie das auf Freiheit und Persönlichkeit bestehende Gefühl, nur durch einen Machtspruch zurückgewiesen, der eine Weile vorhält, endlich zu Schanden wird. So mußte die Fichtesche Lehre ihre Anerkennung der

[1] Sext. Empir. adv. Grammaticos L. I, c. 13, p. 283. ed. Fabric.

Einheit, wenn auch in der dürftigen Gestalt einer sittlichen Weltordnung, bezeugen, wodurch sie aber unmittelbar in Widersprüche und Unstatthaftigkeiten gerieth. Es scheint daher, daß, so viel auch für jene Behauptung von dem bloß historischen Standpunkt, nämlich aus den bisherigen Systemen, sich anführen läßt — (aus dem Wesen der Vernunft und Erkenntniß selbst geschöpfte Gründe haben wir nirgend gefunden) — der Zusammenhang des Begriffs der Freiheit mit dem Ganzen der Weltansicht wohl immer Gegenstand einer nothwendigen Aufgabe bleiben werde, ohne deren Auflösung der Begriff der Freiheit selber wankend, die Philosophie aber völlig ohne Werth seyn würde. Denn diese große Aufgabe allein ist die unbewußte und unsichtbare Triebfeder alles Strebens nach Erkenntniß von dem niedrigsten bis zum höchsten; ohne den Widerspruch von Nothwendigkeit und Freiheit würde nicht Philosophie allein, sondern jedes höhere Wollen des Geistes in den Tod versinken, der jenen Wissenschaften eigen ist, in welchen er keine Anwendung hat. Sich durch Abschwörung der Vernunft aus dem Handel ziehen, scheint aber der Flucht ähnlicher als dem Sieg. Mit dem nämlichen Rechte könnte ein anderer der Freiheit den Rücken wenden, um sich in die Arme der Vernunft und Nothwendigkeit zu werfen, ohne daß auf der einen oder der andern Seite eine Ursache zum Triumph wäre.

Bestimmter ausgedrückt wurde die nämliche Meinung in dem Satz: das einzig mögliche System der Vernunft sey Pantheismus, dieser aber unvermeidlich Fatalismus [1]. Es ist unleugbar eine vortreffliche Erfindung um solche allgemeine Namen, womit ganze Ansichten auf einmal bezeichnet werden. Hat man einmal zu einem System den rechten Namen gefunden, so ergibt sich das Uebrige von selbst, und man ist der Mühe, sein Eigenthümliches genauer zu untersuchen, enthoben. Auch der Unwissende kann, sobald sie ihm nur angegeben sind, mit deren

[1] Frühere Behauptungen der Art sind bekannt. Ob die Aeußerung von Fr. Schlegel in der Schrift: Ueber die Sprache und Weisheit der Indier S. 141: „der Pantheismus ist das System der reinen Vernunft" etwa einen andern Sinn haben könne, lassen wir dahingestellt.

Hülfe über das Gedachteste aburtheilen. Dennoch kommt bei einer so außerordentlichen Behauptung alles auf die nähere Bestimmung des Begriffs an. Denn so möchte wohl nicht zu leugnen seyn, daß, wenn Pantheismus weiter nichts als die Lehre von der Immanenz der Dinge in Gott bezeichnete, jede Vernunftansicht in irgend einem Sinn zu dieser Lehre hingezogen werden muß. Aber eben der Sinn macht hier den Unterschied. Daß sich der fatalistische Sinn damit verbinden läßt, ist unleugbar; daß er aber nicht wesentlich damit verbunden sey, erhellt daraus, daß so viele gerade durch das lebendigste Gefühl der Freiheit zu jener Ansicht getrieben wurden. Die meisten, wenn sie aufrichtig wären, würden gestehen, daß, wie ihre Vorstellungen beschaffen sind, die individuelle Freiheit ihnen fast mit allen Eigenschaften eines höchsten Wesens im Widerspruch scheine, z. B. der Allmacht. Durch die Freiheit wird eine dem Princip nach unbedingte Macht außer und neben der göttlichen behauptet, welche jenen Begriffen zufolge undenkbar ist. Wie die Sonne am Firmament alle Himmelslichter auslöscht, so und noch viel mehr die unendliche Macht jede endliche. Absolute Causalität in Einem Wesen läßt allen andern nur unbedingte Passivität übrig. Hiezu kommt die Dependenz aller Weltwesen von Gott, und daß selbst ihre Fortdauer nur eine stets erneute Schöpfung ist, in welcher das endliche Wesen doch nicht als ein unbestimmtes Allgemeines, sondern als dieses bestimmte, einzelne, mit solchen und keinen andern Gedanken, Bestrebungen und Handlungen producirt wird. Sagen, Gott halte seine Allmacht zurück, damit der Mensch handeln könne, oder er lasse die Freiheit zu, erklärt nichts: zöge Gott seine Macht einen Augenblick zurück, so hörte der Mensch auf zu seyn. Gibt es gegen diese Argumentation einen andern Ausweg, als den Menschen mit seiner Freiheit, da sie im Gegensatz der Allmacht undenkbar ist, in das göttliche Wesen selbst zu retten, zu sagen, daß der Mensch nicht außer Gott, sondern in Gott sey, und daß seine Thätigkeit selbst mit zum Leben Gottes gehöre? Gerade von diesem Punkt aus sind Mystiker und religiöse Gemüther aller Zeiten zu dem Glauben an die Einheit des Menschen mit Gott gelangt, der dem innigsten Gefühl ebenso sehr

oder noch mehr als der Vernunft und Speculation zuzusagen scheint. Ja die Schrift selbst findet eben in dem Bewußtseyn der Freiheit das Siegel und Unterpfand des Glaubens, daß wir in Gott leben und sind. Wie kann nun die Lehre nothwendig mit der Freiheit streiten, welche so viele in Ansehung des Menschen behauptet haben, gerade um die Freiheit zu retten?

Eine andere, wie man gewöhnlich glaubt näher treffende, Erklärung des Pantheismus ist allerdings die, daß er in einer völligen Identification Gottes mit den Dingen, einer Vermischung des Geschöpfs mit dem Schöpfer bestehe, woraus noch eine Menge anderer harter und unerträglicher Behauptungen abgeleitet werden. Allein eine totalere Unterscheidung der Dinge von Gott, als in dem für jene Lehre als klassisch angenommenen Spinoza sich findet, läßt sich kaum denken. Gott ist das, was in sich ist und allein aus sich selbst begriffen wird; das Endliche aber, was nothwendig in einem andern ist, und nur aus diesem begriffen werden kann. Offenbar sind dieser Unterscheidung zufolge die Dinge nicht, wie es nach der oberflächlich betrachteten Lehre von den Modificationen allerdings scheinen könnte, bloß gradweise oder durch ihre Einschränkungen, sondern toto genere von Gott verschieden. Welches auch übrigens ihr Verhältniß zu Gott seyn möge, dadurch sind sie absolut von Gott getrennt, daß sie nur in und nach einem Andern (nämlich Ihm) seyn können, daß ihr Begriff ein abgeleiteter ist, der ohne den Begriff Gottes gar nicht möglich wäre; da im Gegentheil dieser der allein selbständige und ursprüngliche, der allein sich selbst bejahende ist, zu dem alles andere nur wie Bejahtes, nur wie Folge zum Grund sich verhalten kann. Bloß unter dieser Voraussetzung gelten andere Eigenschaften der Dinge, z. B. ihre Ewigkeit. Gott ist seiner Natur nach ewig; die Dinge nur mit ihm und als Folge seines Daseyns, d. h. abgeleiteter Weise. Eben dieses Unterschieds wegen können nicht, wie gewöhnlich vorgegeben wird, alle einzelnen Dinge zusammen Gott ausmachen, indem durch keine Art der Zusammenfassung das seiner Natur nach Abgeleitete in das seiner Natur nach Ursprüngliche übergehen kann, so wenig als die einzelnen Punkte einer Peripherie

zusammengenommen diese ausmachen können, da sie als Ganzes ihnen dem Begriff nach nothwendig vorangeht. Abgeschmackter noch ist die Folgerung, daß bei Spinoza sogar das einzelne Ding Gott gleich seyn müsse. Denn wenn auch der starke Ausdruck, daß jedes Ding ein modificirter Gott ist, bei ihm sich fände, so sind die Elemente des Begriffs so widersprechend, daß er sich unmittelbar im Zusammenfassen wieder zersetzt. Ein modificirter, d. h. abgeleiteter, Gott ist nicht Gott im eigentlichen eminenten Sinn; durch diesen einzigen Zusatz tritt das Ding wieder an seine Stelle, durch die es ewig von Gott geschieden ist. Der Grund solcher Mißdeutungen, welche auch andere Systeme in reichem Maß erfahren haben, liegt in dem allgemeinen Mißverständniß des Gesetzes der Identität oder des Sinns der Copula im Urtheil. Ist es gleich einem Kinde begreiflich zu machen, daß in keinem möglichen Satz, der der angenommenen Erklärung zufolge die Identität des Subjekts mit dem Prädicat aussagt, eine Einerleiheit oder auch nur ein unvermittelter Zusammenhang dieser beiden ausgesagt werde — indem z. B. der Satz: dieser Körper ist blau, nicht den Sinn hat, der Körper sey in dem und durch das, worin und wodurch er Körper ist, auch blau, sondern nur den, dasselbe, was dieser Körper ist, sey, obgleich nicht in dem nämlichen Betracht, auch blau: so ist doch diese Voraussetzung, welche eine völlige Unwissenheit über das Wesen der Copula anzeigt, in Bezug auf die höhere Anwendung des Identitätsgesetzes zu unsrer Zeit beständig gemacht worden. Es sey z. B. der Satz aufgestellt: das Vollkommene ist das Unvollkommene, so ist der Sinn der: das Unvollkommene ist nicht dadurch, daß und worin es unvollkommen ist, sondern durch das Vollkommene, das in ihm ist; für unsre Zeit aber hat er diesen Sinn: das Vollkommene und Unvollkommene sind einerlei, alles ist sich gleich, das Schlechteste und das Beste, Thorheit und Weisheit. Oder: das Gute ist das Böse, welches so viel sagen will: das Böse hat nicht die Macht, durch sich selbst zu seyn; das in ihm Seyende ist das (an und für sich betrachtet) Gute: so wird dieß so ausgelegt: der ewige Unterschied von Recht und Unrecht, Tugend und Laster werde geleugnet, beide seyen logisch das Nämliche.

Oder wenn in einer andern Wendung Nothwendiges und Freies als Eins erklärt werden, wovon der Sinn ist: dasselbe (in der letzten Instanz), welches Wesen der sittlichen Welt ist, sey auch Wesen der Natur, so wird dieß so verstanden: das Freie sey nichts als Naturkraft, Springfeder, die wie jede andere dem Mechanismus unterworfen ist. Das Nämliche geschieht bei dem Satz, daß die Seele mit dem Leib eins ist; welcher so ausgelegt wird: die Seele sey materiell, Luft, Aether, Nervensaft u. dgl., denn das Umgekehrte, daß der Leib Seele, oder im vorigen Satz, daß das scheinbar Nothwendige an sich ein Freies sey, ob es gleich ebenso gut aus dem Satze zu nehmen ist, wird wohlbedächtig bei Seite gesetzt. Bei solchen Mißverständnissen, die, wenn sie nicht absichtlich sind, einen Grad von dialektischer Unmündigkeit voraussetzen, über welchen die griechische Philosophie fast in ihren ersten Schritten hinaus ist, machen die Empfehlung des gründlichen Studiums der Logik zur dringenden Pflicht. Die alte tiefsinnige Logik unterschied Subjekt und Prädicat als vorangehendes und folgendes (antecedens et consequens), und drückte damit den reellen Sinn des Identitätsgesetzes aus. Selbst in dem tautologischen Satz, wenn er nicht etwa ganz sinnlos seyn soll, bleibt dieß Verhältniß. Wer da sagt: der Körper ist Körper, denkt bei dem Subjekt des Satzes zuverlässig etwas anderes als bei dem Prädicat; bei jenem nämlich die Einheit, bei diesem die einzelnen im Begriff des Körpers enthaltenen Eigenschaften, die sich zu demselben wie Antecedens zum Consequens verhalten. Eben dieß ist der Sinn einer andern älteren Erklärung, nach welcher Subjekt und Prädicat als das Eingewickelte und Entfaltete (implicitum et explicitum) entgegengesetzt wurden [1]:

[1] Auch Hr. Reinhold, welcher die ganze Philosophie durch Logik umschaffen wollte, der aber nicht zu kennen scheint, was schon Leibniz, in dessen Fußstapfen er zu wandeln sich vorstellt, bei Gelegenheit der Einwürfe des Wissowatius (Opp. T. I. ed. Dutens, p. 11) über den Sinn der Copula gesagt hat, zerarbeitet sich noch immer an diesem Irrsal, nach welchem er Identität mit Einerleiheit verwechselt. In einem vor uns liegenden Blatt steht folgende von ihm herrührende Stelle: „Nach der Anfoderung Platons und Leibnizens besteht die Aufgabe der Philosophie in Aufweisung der Unterordnung des Endlichen unter

Allein, werden nun die Vertheidiger der obigen Behauptung sagen, es ist überhaupt beim Pantheismus nicht davon die Rede, daß Gott alles ist (was nach der gewöhnlichen Vorstellung seiner Eigenschaften nicht gut zu vermeiden steht), sondern davon, daß die Dinge nichts sind, daß dieses System alle Individualität aufhebt. Es scheint zwar diese neue Bestimmung mit der vorigen im Widerspruch zu stehen; denn wenn die Dinge nichts sind, wie ist es möglich, Gott mit ihnen

das Unendliche, nach der Anfoderung Xenophanes, Brunos, Spinozas, Schellings im Aufweisen der unbedingten Einheit beider". Inwiefern hier Einheit dem Gegensatz zufolge offenbar Gleichheit bezeichnen soll, versichere ich Hrn. Reinhold, daß er, wenigstens was die beiden letzten betrifft, sich im Irrthum befinde. Wo ist für die Unterordnung des Endlichen unter das Unendliche ein schärferer Ausdruck zu finden als der obige des Spinoza? Die Lebenden müssen sich der nicht mehr Gegenwärtigen wider Verunglimpfungen annehmen, wie wir erwarten, daß im gleichen Falle die nach uns Lebenden in Ansehung unsrer thun werden. Ich rede nur von Spinoza, und frage, wie man dieses Verfahren nennen soll, über Systeme, ohne sie gründlich zu kennen, in den Tag hinein zu behaupten, was man gut findet, gleich als wäre es eben eine Kleinigkeit, ihnen dieß oder jenes anzudichten? In der gewöhnlichen sittlichen Gesellschaft würde es gewissenlos genannt werden. — Nach einer andern Stelle in dem nämlichen Blatt liegt für Hrn. R. der Grundfehler aller neueren Philosophie, ebenso wie jener älteren, in der Nichtunterscheidung (Verwirrung, Verwechslung) der Einheit (Identität) mit dem Zusammenhang (Nexus), so wie der Verschiedenheit (Diversität) mit dem Unterschiede. Es ist nicht das erste Beispiel, daß Hr. R. in seinen Gegnern eben die Fehler findet, die er zu ihnen mitgebracht hat. Es scheint dieß die Art zu seyn, wie er die nöthige Medicina mentis für sich gebraucht; wie man Beispiele haben will, daß Personen von reizbarer Einbildungskraft durch Arzneien, die sie andere für sich nehmen ließen, genesen sind. Denn wer begeht diesen Fehler der Verwechslung — dessen, was er Einheit nennt, was aber Einerleiheit ist — mit dem Zusammenhang in Bezug auf ältere und neuere Philosophie bestimmter als eben Hr. R. selbst, der das Begriffenseyn der Dinge in Gott dem Spinoza als behauptete Gleichheit beider auslegt, und der allgemein die Nichtverschiedenheit (der Substanz oder dem Wesen nach) für einen Nichtunterschied (der Form oder dem logischen Begriff nach) hält. Wenn Spinoza wirklich so zu verstehen ist, wie ihn Hr. Reinhold auslegt, so müßte auch der bekannte Satz, daß das Ding und der Begriff des Dings eins ist, so verstanden werden, als könnte man z. B. den Feind anstatt mit einer Armee mit dem Begriff einer Armee schlagen u. s. w., Consequenzen, zu denen der ernsthafte und nachdenkliche Mann sich doch gewiß selbst zu gut findet.

zu vermischen? es ist dann überall nichts als reine ungetrübte Gottheit. Oder, wenn außer Gott (nicht bloß extra, sondern auch praeter Deum) nichts ist, wie kann er anders als dem bloßen Wort nach Alles seyn; so daß also der ganze Begriff überhaupt sich aufzulösen und in nichts zu verfliegen scheint. Ohnehin fragt sich, ob mit der Auferweckung solcher allgemeinen Namen viel gewonnen sey, die in der Ketzerhistorie zwar in Ehren zu halten seyn mögen, für Produktionen des Geistes aber, bei denen, wie in den zartesten Naturerscheinungen, leise Bestimmungen wesentliche Veränderungen verursachen, viel zu grobe Handhaben scheinen. Es ließe sich noch zweifeln, ob sogar auf Spinoza die zuletzt angegebene Bestimmung anwendbar sey. Denn wenn er außer (praeter) der Substanz nichts anerkennt als die bloßen Affektionen derselben, wofür er die Dinge erklärt, so ist freilich dieser Begriff ein rein negativer, der nichts Wesentliches oder Positives ausdrückt. Allein er dient auch bloß zunächst das Verhältniß der Dinge zu Gott zu bestimmen, nicht aber, was sie für sich betrachtet seyn mögen. Aus dem Mangel dieser Bestimmung kann aber nicht geschlossen werden, daß sie überall nichts Positives (wenn gleich immer abgeleiteter Weise) enthalten. Spinozas härtester Ausdruck ist wohl der: das einzelne Wesen sey die Substanz selbst, in einer ihrer Modificationen, d. h. Folgen, betrachtet. Setzen wir nun die unendliche Substanz $= A$, dieselbe in einer ihrer Folgen betrachtet $= \frac{A}{a}$: so ist das Positive in $\frac{A}{a}$ allerdings A; aber es folgt nicht, daß deßwegen $\frac{A}{a} = A$, d. h. daß die unendliche Substanz in ihrer Folge betrachtet mit der unendlichen Substanz schlechthin betrachtet einerlei sey; oder mit andern Worten, es folgt nicht, daß $\frac{A}{a}$ nicht eine eigne besondere Substanz (wenn gleich Folge von A) sey. Dieß steht freilich nicht bei Spinoza; allein erstens ist hier die Rede vom Pantheismus überhaupt; sodann fragt sich nur, ob die gegebene Ansicht mit dem Spinozismus an sich unverträglich sey. Man wird dieß schwerlich behaupten, da man zugegeben hat, daß die Monaden des Leibniz, die ganz das sind,

was im obigen Ausdruck $\frac{A}{a}$ ist, kein entscheidendes Mittel gegen den Spinozismus sind. Räthselhaft bleiben ohne eine Ergänzung der Art manche Aeußerungen des Spinoza, z. B. daß das Wesen der menschlichen Seele ein lebendiger Begriff Gottes sey, der als ewig (nicht als transitorisch) erklärt wird. Wenn daher auch die Substanz in ihren andern Folgen $\frac{A}{b}$, $\frac{A}{c}$ .... nur vorübergehend wohnte, so würde sie doch in jener Folge, der menschlichen Seele = a, ewig wohnen, und daher als $\frac{A}{a}$ auf eine ewige und unvergängliche Weise von sich selbst als A geschieden seyn.

Wollte man nun weitergehend die Leugnung — nicht der Individualität, sondern — der Freiheit als eigentlichen Charakter des Pantheismus erklären, so würden eine Menge von Systemen, die sich doch sonst wesentlich von jenem unterscheiden, mit unter diesen Begriff fallen. Denn bis zur Entdeckung des Idealismus fehlt der eigentliche Begriff der Freiheit in allen neuern Systemen, im Leibnizischen so gut wie im Spinozischen; und eine Freiheit, wie sie viele unter uns gedacht haben, die sich noch dazu des lebendigsten Gefühls derselben rühmen, wonach sie nämlich in der bloßen Herrschaft des intelligenten Princips über das sinnliche und die Begierden besteht, eine solche Freiheit ließe sich, nicht zur Noth, sondern ganz leicht und sogar bestimmter, auch aus dem Spinoza noch herleiten. Es scheint daher die Leugnung oder Behauptung der Freiheit im Allgemeinen auf etwas ganz anderem als der Annahme oder Nichtannahme des Pantheismus (der Immanenz der Dinge in Gott) zu beruhen. Denn wenn es freilich auf den ersten Blick scheint, als ginge die Freiheit, die sich im Gegensatz mit Gott nicht halten konnte, hier in der Identität unter, so kann man doch sagen, dieser Schein sey nur Folge der unvollkommenen und leeren Vorstellung des Identitätsgesetzes. Dieses Princip drückt keine Einheit aus, die sich im Kreis der Einerleiheit herumdrehend, nicht progressiv, und darum selbst unempfindlich und unlebendig wäre. Die Einheit dieses Gesetzes ist eine unmittelbar schöpferische. Schon im Verhältniß des

Subjekts zum Prädicat haben wir das des Grundes zur Folge aufgezeigt, und das Gesetz des Grundes ist darum ein ebenso ursprüngliches wie das der Identität. Das Ewige muß deßwegen unmittelbar, und so wie es in sich selbst ist, auch Grund seyn. Das, wovon es durch sein Wesen Grund ist, ist insofern ein Abhängiges und nach der Ansicht der Immanenz auch ein in ihm Begriffenes. Aber Abhängigkeit hebt Selbständigkeit, hebt sogar Freiheit nicht auf. Sie bestimmt nicht das Wesen, und sagt nur, daß das Abhängige, was es auch immer seyn möge, nur als Folge von dem seyn könne, von dem es abhängig ist; sie sagt nicht, was es sey, und was es nicht sey. Jedes organische Individuum ist als ein Gewordenes nur durch ein anderes, und insofern abhängig dem Werden, aber keineswegs dem Seyn nach. Es ist nicht ungereimt, sagt Leibniz, daß der, welcher Gott ist, zugleich gezeugt werde, oder umgekehrt, so wenig es ein Widerspruch ist, daß der, welcher der Sohn eines Menschen ist, selbst Mensch sey. Im Gegentheil, wäre das Abhängige oder Folgende nicht selbständig, so wäre dieß vielmehr widersprechend. Es wäre eine Abhängigkeit ohne Abhängiges, eine Folge ohne Folgendes (Consequentia absque Consequente), und daher auch keine wirkliche Folge, d. h. der ganze Begriff höbe sich selber auf. Das Nämliche gilt vom Begriffenseyn in einem andern. Das einzelne Glied, wie das Auge, ist nur im Ganzen eines Organismus möglich; nichtsdestoweniger hat es ein Leben für sich, ja eine Art von Freiheit, die es offenbar durch die Krankheit beweist, deren es fähig ist. Wäre das in einem andern Begriffene nicht selbst lebendig, so wäre eine Begriffenheit ohne Begriffenes, d. h. es wäre nichts begriffen. Einen viel höheren Standpunkt gewährt die Betrachtung des göttlichen Wesens selbst, dessen Idee eine Folge, die nicht Zeugung, d. h. Setzen eines Selbständigen ist, völlig widersprechen würde. Gott ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen. Es ist nicht einzusehen, wie das allervollkommenste Wesen auch an der möglich vollkommensten Maschine seine Lust fände. Wie man auch die Art der Folge der Wesen aus Gott sich denken möge, nie kann sie eine mechanische seyn, kein bloßes Bewirken oder Hinstellen,

wobei das Bewirkte nichts für sich selbst ist; ebensowenig Emanation, wobei das Ausfließende dasselbe bliebe mit dem, wovon es ausgeflossen, also nichts Eignes, Selbständiges. Die Folge der Dinge aus Gott ist eine Selbstoffenbarung Gottes. Gott aber kann nur sich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freien aus sich selbst handelnden Wesen; für deren Seyn es keinen Grund gibt als Gott, die aber sind, sowie Gott ist. Er spricht, und sie sind da. Wären alle Weltwesen auch nur Gedanken des göttlichen Gemüthes, so müßten sie schon eben darum lebendig seyn. So werden die Gedanken wohl von der Seele erzeugt; aber der erzeugte Gedanke ist eine unabhängige Macht, für sich fortwirkend, ja, in der menschlichen Seele, so anwachsend, daß er seine eigne Mutter bezwingt und sich unterwirft. Allein die göttliche Imagination, welche die Ursache der Specification der Weltwesen ist, ist nicht wie die menschliche, daß sie ihren Schöpfungen bloß ideallische Wirklichkeit ertheilt. Die Repräsentationen der Gottheit können nur selbständige Wesen seyn; denn was ist das Beschränkende unsrer Vorstellungen als eben, daß wir Unselbständiges sehen? Gott schaut die Dinge an sich an. An sich ist nur das Ewige, auf sich selbst Beruhende, Wille, Freiheit. Der Begriff einer derivirten Absolutheit oder Göttlichkeit ist so wenig widersprechend, daß er vielmehr der Mittelbegriff der ganzen Philosophie ist. Eine solche Göttlichkeit kommt der Natur zu. So wenig widerspricht sich Immanenz in Gott und Freiheit, daß gerade nur das Freie, und soweit es frei ist, in Gott ist, das Unfreie, und soweit es unfrei ist, nothwendig außer Gott.

So ungenügend auch für den tiefer sehenden eine so allgemeine Deduktion an sich selbst ist, so erhellt doch so viel aus ihr, daß die Leugnung formeller Freiheit mit dem Pantheismus nicht nothwendig verbunden sey. Wir erwarten nicht, daß man uns den Spinozismus entgegensetzen werde. Es gehört nicht wenig Herz zu der Behauptung, das System, wie es in irgend eines Menschen Kopf sich zusammengefügt, sey das Vernunftsystem κατ᾽ ἐξοχήν, das ewige unveränderliche. Was versteht man denn unter Spinozismus? Etwa die ganze Lehre, wie sie in den Schriften des Mannes vorliegt, also z. B. auch

seine mechanische Physik? Oder nach welchem Princip will man hier scheiden und abtheilen, wo alles so voll außerordentlicher und einziger Consequenz seyn soll? Es wird immer in der Geschichte deutscher Geistesentwicklung ein auffallendes Phänomen bleiben, daß zu irgend einer Zeit die Behauptung aufgestellt werden konnte: das System, welches Gott mit den Dingen, das Geschöpf mit dem Schöpfer vermengt (so wurde es verstanden) und alles einer blinden gedankenlosen Nothwendigkeit unterwirft, sey das einzige der Vernunft mögliche — aus reiner Vernunft zu entwickelnde! Um sie zu begreifen, muß man sich den herrschenden Geist eines früheren Zeitalters vergegenwärtigen. Damals hatte die mechanische Denkweise, die in dem französischen Atheismus den Gipfel ihrer Ruchlosigkeit erstieg, nachgerade alle Köpfe eingenommen; auch in Deutschland fing man an, diese Art zu sehen und zu erklären für die eigentliche und einzige Philosophie zu halten. Da indeß ursprünglich deutsches Gemüth nie die Folgen davon mit sich vereinigen konnte, so entstand daher zuerst der für die philosophische Literatur der neueren Zeit charakteristische Zwiespalt von Kopf und Herz: man verabscheute die Folgen; ohne sich von dem Grund der Denkweise selbst befreien oder zu einer bessern erheben zu können. Aussprechen wollte man diese Folgen; und da deutscher Geist die mechanische Philosophie nur bei ihrem (vermeintlich) höchsten Ausdruck fassen konnte, so wurde auf diese Art die schreckliche Wahrheit ausgesprochen: alle Philosophie, schlechthin alle, die nur rein vernunftmäßig ist, ist oder wird Spinozismus! Gewarnt war nun jedermann vor dem Abgrund; er war offen dargelegt vor aller Augen; das einzige noch möglich scheinende Mittel war ergriffen; jenes kühne Wort konnte die Krisis herbeiführen und die Deutschen von der verderblichen Philosophie überhaupt zurückschrecken, sie auf das Herz, das innere Gefühl und den Glauben zurückführen. Heutzutage, da jene Denkweise längst vorüber ist, und das höhere Licht des Idealismus uns leuchtet, würde die nämliche Behauptung weder in gleichem Grade begreiflich seyn, noch auch die nämlichen Folgen versprechen[1].

[1] Den Rath, den Hr. Fr. Schlegel in einer Recension der neueren Schriften

Und hier denn ein für allemal unsre bestimmte Meinung über den Spinozismus! Dieses System ist nicht Fatalismus, weil es die Dinge in Gott begriffen seyn läßt; denn, wie wir gezeigt haben, der Pantheismus macht wenigstens die formelle Freiheit nicht unmöglich; Spinoza muß also aus einem ganz andern und von jenem unabhängigen Grund Fatalist seyn. Der Fehler seines Systems liegt keineswegs darin, daß er die Dinge in Gott setzt, sondern darin, daß es Dinge sind — in dem abstrakten Begriff der Weltwesen, ja der unendlichen Substanz selber, die ihm eben auch ein Ding ist. Daher sind seine Argumente gegen die Freiheit ganz deterministisch, auf keine Weise pantheistisch. Er behandelt auch den Willen als eine Sache, und beweist dann sehr natürlich, daß er in jedem Fall des Wirkens durch eine andere Sache bestimmt seyn müsse, die wieder durch eine andere bestimmt ist u. s. f. ins Unendliche. Daher die Leblosigkeit seines Systems, die Gemüthlosigkeit der Form, die Dürftigkeit der Begriffe und Ausdrücke, das unerbittlich Herbe der Bestimmungen, das sich mit der abstrakten Betrachtungsweise vortrefflich verträgt; daher auch ganz folgerichtig seine mechanische Naturansicht. Oder zweifelt man, daß schon durch die dynamische Vorstellung der Natur die Grundansichten des Spinozismus wesentlich verändert werden müssen? Wenn die Lehre vom Begriffenseyn aller Dinge in Gott der Grund des ganzen Systems ist, so muß sie zum wenigsten erst belebt und der Abstraktion entrissen werden, ehe sie zum Princip eines Vernunftsystems werden kann. Wie allgemein sind die Ausdrücke, daß die endlichen Wesen Modificationen oder Folgen

Fichtes in den Heidelbergischen Jahrb. der Literatur (1. Jahrg., 6. Heft, S. 139) dem letzten ertheilt, sich bei seinen polemischen Unternehmungen ausschließlich an den Spinoza zu halten, weil bei diesem allein das der Form und Consequenz nach durchaus vollendete System des Pantheismus — welcher nach der oben angeführten Aeußerung zugleich das System der reinen Vernunft wäre — angetroffen werde; dieser Rath mag zwar übrigens gewisse Vortheile gewähren, fällt aber doch dadurch ins Sonderbare, daß Hr. Fichte ohne Zweifel der Meinung ist, den Spinozismus (als Spinozismus) bereits durch die Wissenschaftslehre widerlegt zu haben, woran er auch ganz Recht hat. — Oder ist der Idealismus vielleicht kein Werk der Vernunft, und bleibt die vermeintlich traurige Ehre, Vernunftsystem zu seyn, wirklich nur dem Pantheismus und Spinozismus?

von Gott sind; welche Kluft ist hier auszufüllen, welche Fragen sind zu beantworten! Man könnte den Spinozismus in seiner Starrheit wie die Bildsäule des Pygmalion ansehen, die durch warmen Liebeshauch beseelt werden müßte; aber dieser Vergleich ist unvollkommen, da es vielmehr einem nur in den äußersten Umrissen entworfenen Werk gleicht, in dem man, wenn es beseelt wäre, erst noch die vielen fehlenden oder unausgeführten Züge bemerken würde. Eher wäre es den ältesten Bildern der Gottheiten zu vergleichen, die, je weniger individuell-lebendige Züge aus ihnen sprachen, desto geheimnißvoller erschienen. Mit Einem Wort, es ist ein einseitig-realistisches System, welcher Ausdruck zwar weniger verdammend klingt als Pantheismus, dennoch aber weit richtiger das Eigenthümliche desselben bezeichnet, und auch nicht jetzt das erstemal gebraucht wird. Es würde verdrießlich seyn, die vielen Erklärungen zu wiederholen, die sich über diesen Punkt in den ersten Schriften des Verfassers finden. Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus war die ausgesprochene Absicht seiner Bestrebungen. Der Spinozische Grundbegriff, durch das Princip des Idealismus vergeistigt (und in Einem wesentlichen Punkte verändert), erhielt in der höheren Betrachtungsweise der Natur und der erkannten Einheit des Dynamischen mit dem Gemüthlichen und Geistigen eine lebendige Basis, woraus Naturphilosophie erwuchs, die als bloße Physik zwar für sich bestehen konnte, in Bezug auf das Ganze der Philosophie aber jederzeit nur als der eine, nämlich der reelle Theil, derselben betrachtet wurde, der erst durch die Ergänzung mit dem ideellen, in welchem Freiheit herrscht, der Erhebung in das eigentliche Vernunftsystem fähig werde. In dieser (der Freiheit) wurde behauptet, finde sich der letzte potenzirende Akt, wodurch sich die ganze Natur in Empfindung, in Intelligenz, endlich in Willen verkläre. — Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Seyn als Wollen. Wollen ist Urseyn, und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden.

Bis zu diesem Punkt ist die Philosophie zu unsrer Zeit durch den

Idealismus gehoben worden: und erst bei diesem können wir eigentlich die Untersuchung unsres Gegenstandes aufnehmen, indem es keineswegs unsre Absicht seyn konnte, alle diejenigen Schwierigkeiten, die sich aus dem einseitig-realistischen oder dogmatischen System gegen den Begriff der Freiheit erheben lassen und vorlängst erhoben worden sind, zu berücksichtigen. Allein der Idealismus selbst, so hoch wir durch ihn in dieser Hinsicht gestellt sind, und so gewiß es ist, daß wir ihm den ersten vollkommenen Begriff der formellen Freiheit verdanken, ist doch selbst für sich nichts weniger als vollendetes System, und läßt uns, sobald wir in das Genauere und Bestimmtere eingehen wollen, in der Lehre der Freiheit dennoch rathlos. In der ersten Beziehung bemerken wir, daß es in dem zum System gebildeten Idealismus keineswegs hinreicht, zu behaupten, „daß Thätigkeit, Leben und Freiheit allein das wahrhaft Wirkliche seyen", womit auch der subjektive (sich selbst mißverstehende Idealismus Fichtes bestehen kann); es wird vielmehr gefordert, auch umgekehrt zu zeigen, daß alles Wirkliche (die Natur, die Welt der Dinge) Thätigkeit, Leben und Freiheit zum Grund habe, oder im Fichteschen Ausdruck, daß nicht allein die Ichheit alles, sondern auch umgekehrt alles Ichheit sey. Der Gedanke, die Freiheit einmal zum Eins und Alles der Philosophie zu machen, hat den menschlichen Geist überhaupt, nicht bloß in Bezug auf sich selbst, in Freiheit gesetzt und der Wissenschaft in allen ihren Theilen einen kräftigern Umschwung gegeben als irgend eine frühere Revolution. Der idealistische Begriff ist die wahre Weihe für die höhere Philosophie unsrer Zeit und besonders den höheren Realismus derselben. Möchten doch die, welche diesen beurtheilen oder sich zueignen, bedenken, daß die Freiheit die innerste Voraussetzung desselben ist; in wie ganz anderm Licht würden sie ihn betrachten und auffassen! Nur wer Freiheit gekostet hat, kann das Verlangen empfinden, ihr alles analog zu machen, sie über das ganze Universum zu verbreiten. Wer nicht auf diesem Weg zur Philosophie kommt, folgt und thut bloß andern nach, was sie thun; ohne Gefühl weßwegen sie es thun. Es wird aber immer merkwürdig bleiben, daß Kant, nachdem er zuerst Dinge an sich von

Erscheinungen nur negativ, durch die Unabhängigkeit von der Zeit, unterschieden, nachher in den metaphysischen Erörterungen seiner Kritik der praktischen Vernunft Unabhängigkeit von der Zeit und Freiheit wirklich als correlate Begriffe behandelt hatte, nicht zu dem Gedanken fortging, diesen einzig möglichen positiven Begriff des An-sich auch auf die Dinge überzutragen, wodurch er sich unmittelbar zu einem höhern Standpunkt der Betrachtung und über die Negativität erhoben hätte, die der Charakter seiner theoretischen Philosophie ist. Von der andern Seite aber, wenn Freiheit der positive Begriff des An-sich überhaupt ist, wird die Untersuchung über menschliche Freiheit wieder ins Allgemeine zurückgeworfen, indem das Intelligible, auf welches sie allein gegründet worden, auch das Wesen der Dinge an sich ist. Um also die specifische Differenz, d. h. eben das Bestimmte der menschlichen Freiheit, zu zeigen, reicht der bloße Idealismus nicht hin. Ebenso wäre es ein Irrthum, zu meinen, daß der Pantheismus durch den Idealismus aufgehoben und vernichtet sey; eine Meinung, die nur aus Verwechslung desselben mit einseitigem Realismus entspringen könnte. Denn ob es einzelne Dinge sind, die in einer absoluten Substanz, oder ebenso viele einzelne Willen, die in einem Urwillen begriffen sind, ist für den Pantheismus, als solchen, ganz einerlei. Er ist in dem ersten Falle realistisch, in dem andern idealistisch, der Grundbegriff aber bleibt derselbe. Eben hieraus ist vorläufig zu ersehen, daß die tiefsten Schwierigkeiten, die in dem Begriff der Freiheit liegen, durch den Idealismus für sich genommen so wenig auflösbar seyn werden als durch irgend ein anderes partielles System. Der Idealismus gibt nämlich einerseits nur den allgemeinsten, andererseits den bloß formellen Begriff der Freiheit. Der reale und lebendige Begriff aber ist, daß sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sey.

Dieses ist der Punkt der tiefsten Schwierigkeit in der ganzen Lehre von der Freiheit, die von jeher empfunden worden, und die nicht bloß dieses oder jenes System, sondern, mehr oder weniger, alle trifft[1]:

[1] Hr. Fr. Schlegel hat das Verdienst, in seiner Schrift über Indien und an mehreren Orten diese Schwierigkeit besonders gegen den Pantheïsmus geltend

Am auffallendsten allerdings den Begriff der Immanenz; denn entweder wird ein wirkliches Böses zugegeben, so ist es unvermeidlich, das Böse in die unendliche Substanz oder den Urwillen selbst mitzusetzen, wodurch der Begriff eines allervollkommensten Wesens gänzlich zerstört wird; oder es muß auf irgend eine Weise die Realität des Bösen geleugnet werden, womit aber zugleich der reale Begriff von Freiheit verschwindet. Nicht geringer jedoch ist die Schwierigkeit, wenn zwischen Gott und den Weltwesen auch nur der allerweiteste Zusammenhang angenommen wird; denn wird dieser auch auf den bloßen sogenannten concursus, oder auf jene nothwendige Mitwirkung Gottes zum Handeln der Creatur beschränkt, welches vermöge der wesentlichen Abhängigkeit der letzten von Gott angenommen werden muß, wenn auch übrigens Freiheit behauptet wird: so erscheint doch Gott unleugbar als Miturheber des Bösen, indem das Zulassen bei einem ganz und gar dependenten Wesen doch nicht viel besser ist als mitverursachen; oder es muß ebenfalls auf die eine oder die andere Art die Realität des Bösen geleugnet werden. Der Satz, daß alles Positive der Creatur von Gott kommt, muß auch in diesem System behauptet werden. Wird nun angenommen, es sey in dem Bösen etwas Positives, so kommt auch dieß Positive von Gott. Hiegegen kann eingewendet werden: das Positive des Bösen, soweit es positiv ist, sey gut. Damit verschwindet das Böse nicht, ob es gleich auch nicht erklärt wird. Denn wenn das im Bösen Seyende gut ist, woher ist denn das, worin dieses Seyende ist, die Basis, welche eigentlich das Böse ausmacht? Ganz verschieden von dieser Behauptung (obgleich öfters, auch neuerlich, mit ihr verwechselt) ist die, daß im Bösen überall nichts Positives sey, oder anders ausgedrückt, daß es gar nicht (auch nicht mit und an einem andern Positiven) existire, sondern alle Handlungen mehr oder weniger positiv, und der Unterschied derselben ein bloßes Plus und Minus der Vollkommenheit sey, wodurch kein Gegensatz begründet wird, und also das Böse gänzlich

gemacht zu haben; wobei bloß zu bedauern ist, daß dieser scharfsinnige Gelehrte seine eigne Ansicht vom Ursprung des Bösen und seinem Verhältniß zum Guten nicht mitzutheilen für gut gefunden hat.

verschwindet. Es wäre dieß die zweite mögliche Annahme in Bezug auf den Satz, daß alles Positive von Gott herkommt. Dann wäre die Kraft, die im Bösen sich zeigt, zwar vergleichungsweise unvollkommener als die welche im Guten, an sich aber, oder außer der Vergleichung betrachtet, doch selbst eine Vollkommenheit, die also, wie jede andere, von Gott abgeleitet werden muß. Das, was wir Böses daran nennen, ist nur der geringere Grad der Perfektion, der aber bloß für unsre Vergleichung als ein Mangel erscheint, in der Natur keiner ist. Es ist nicht zu leugnen, daß dieß die wahre Meinung des Spinoza sey. Es könnte jemand versuchen, jenem Dilemma durch die Antwort zu entgehen: das Positive, was von Gott herkommt, sey die Freiheit, die an sich gegen Böses und Gutes indifferent sey. Allein wenn er nur diese Indifferenz nicht bloß negativ denkt, sondern als ein lebendiges positives Vermögen zum Guten und zum Bösen, so ist nicht einzusehen, wie aus Gott, der als lautere Güte betrachtet wird, ein Vermögen zum Bösen folgen könne. Es erhellt hieraus, im Vorbeigehen zu sagen, daß, wenn die Freiheit wirklich das ist, was sie diesem Begriff zufolge seyn muß (und sie ist es unfehlbar), daß es alsdann auch mit der oben versuchten Ableitung der Freiheit aus Gott wohl nicht seine Richtigkeit habe; denn ist die Freiheit ein Vermögen zum Bösen, so muß sie eine von Gott unabhängige Wurzel haben. Hierdurch getrieben kann man versucht werden, sich dem Dualismus in die Arme zu werfen. Allein dieses System, wenn es wirklich als die Lehre von zwei absolut verschiedenen und gegenseitig unabhängigen Principien gedacht wird, ist nur ein System der Selbstzerreißung und Verzweiflung der Vernunft. Wird aber das böse Grundwesen in irgend einem Sinn als abhängig von dem guten gedacht, so ist die ganze Schwierigkeit der Abkunft des Bösen von dem Guten zwar auf Ein Wesen concentrirt, aber dadurch eher vermehrt als vermindert. Selbst wenn angenommen wird, daß dieses zweite Wesen anfänglich gut erschaffen worden und durch eigne Schuld vom Urwesen abgefallen sey, so bleibt immer das erste Vermögen zu einer Gottwiderstrebenden That in allen bisherigen Systemen unerklärbar. Daher, wenn man auch

endlich nicht nur die Identität, sondern jeden Zusammenhang der Weltwesen mit Gott aufheben, ihr ganzes gegenwärtiges Daseyn und somit das der Welt als eine Entfernung von Gott ansehen wollte, die Schwierigkeit nur um einen Punkt weiter hinausgerückt, aber nicht aufgehoben wäre. Denn um aus Gott ausfließen zu können, mußten sie schon auf irgend eine Weise daseyn, und am wenigsten könnte daher die Emanationslehre dem Pantheismus entgegengesetzt werden, da sie eine ursprüngliche Existenz der Dinge in Gott und somit jenen offenbar voraussetzt. Zur Erklärung jener Entfernung aber könnte nur Folgendes angenommen werden. Sie ist entweder eine unwillkürliche von Seiten der Dinge, aber nicht von Seiten Gottes: so sind sie durch Gott in den Zustand der Unseligkeit und Bosheit verstoßen, Gott also ist Urheber dieses Zustandes. Oder sie ist unwillkürlich von beiden Seiten, etwa durch Ueberfluß des Wesens verursacht, wie einige es ausdrücken: eine ganz unhaltbare Vorstellung. Oder sie ist willkürlich von Seiten der Dinge, ein Losreißen von Gott, also die Folge einer Schuld, auf die immer tieferes Herabsinken folgt: so ist diese erste Schuld eben schon selbst das Böse, und gewährt daher keine Erklärung seines Ursprungs. Ohne diesen Hülfsgedanken aber, der, wenn er das Böse in der Welt erklärt, dagegen das Gute völlig auslöscht, und anstatt des Pantheismus einen Pandämonismus einführt, verschwindet gerade im System der Emanation jeder eigentliche Gegensatz des Guten und Bösen; das Erste verliert sich durch unendlich viele Zwischenstufen durch allmähliche Abschwächung in das, was keinen Schein des Guten mehr hat, ungefähr so wie Plotinos [1] spitzfindig, aber ungenügend den Uebergang des ursprünglichen Guten in die Materie und das Böse beschreibt. Nämlich durch eine beständige Unterordnung und Entfernung kommt ein Letztes hervor, über das hinaus nichts mehr werden kann, und dieß eben (das zu weiterem Produciren Unfähige) ist das Böse. Oder: wenn etwas nach dem Ersten ist, so muß auch ein Letztes seyn, das nichts mehr von dem Ersten an sich hat, und dieß ist die Materie und die Nothwendigkeit des Bösen.

[1] Ennead. I, L. VIII, c. 8.

Diesen Betrachtungen zufolge scheint es eben nicht billig, die ganze Last dieser Schwierigkeit nur auf Ein System zu werfen, besonders da das angeblich höhere, was ihm entgegengesetzt wird, so wenig Genüge leistet. Auch die Allgemeinheiten des Idealismus können hier keine Hülfe schaffen. Mit solchen abgezogenen Begriffen von Gott als Actus purissimus, dergleichen die ältere Philosophie aufstellte, oder solchen, wie sie die neuere, aus Fürsorge Gott ja recht weit von aller Natur zu entfernen, immer wieder hervorbringt, läßt sich überall nichts ausrichten. Gott ist etwas Realeres als eine bloße moralische Weltordnung, und hat ganz andere und lebendigere Bewegungskräfte in sich, als ihm die dürftige Subtilität abstrakter Idealisten zuschreibt. Der Abscheu gegen alles Reale, der das Geistige durch jede Berührung mit demselben zu verunreinigen meint, muß natürlich auch den Blick für den Ursprung des Bösen blind machen. Der Idealismus, wenn er nicht einen lebendigen Realismus zur Basis erhält, wird ein ebenso leeres und abgezogenes System, als das Leibnizische, Spinozische, oder irgend ein anderes dogmatisches. Die ganze neu-europäische Philosophie seit ihrem Beginn (durch Descartes) hat diesen gemeinschaftlichen Mangel, daß die Natur für sie nicht vorhanden ist, und daß es ihr am lebendigen Grunde fehlt. Spinozas Realismus ist dadurch so abstrakt als der Idealismus des Leibniz. Idealismus ist Seele der Philosophie; Realismus ihr Leib; nur beide zusammen machen ein lebendiges Ganzes aus. Nie kann der letzte das Princip hergeben, aber er muß Grund und Mittel seyn, worin jener sich verwirklicht, Fleisch und Blut annimmt. Fehlt einer Philosophie dieses lebendige Fundament, welches gewöhnlich ein Zeichen ist, daß auch das ideelle Princip in ihr ursprünglich nur schwach wirksam war: so verliert sie sich in jene Systeme, deren abgezogene Begriffe von Aseität, Modificationen u. s. w. mit der Lebenskraft und Fülle der Wirklichkeit in dem schneidendsten Contrast stehen. Wo aber das ideelle Princip wirklich in hohem Maße kräftig wirkt, aber die versöhnende und vermittelnde Basis nicht finden kann, da erzeugt es einen trüben und wilden Enthusiasmus, der in Selbstzerfleischung, oder, wie bei den Priestern der phrygischen Göttin, in Selbst-

entmannung ausbricht, welche in der Philosophie durch das Aufgeben von Vernunft und Wissenschaft vollbracht wird.

Es schien nöthig, diese Abhandlung mit der Berichtigung wesentlicher Begriffe anzufangen, die von jeher, besonders aber neuerdings, verwirrt worden. Die bisherigen Bemerkungen sind daher als bloße Einleitung zu unsrer eigentlichen Untersuchung zu betrachten. Wir haben es bereits erklärt: nur aus den Grundsätzen einer wahren Naturphilosophie läßt sich diejenige Ansicht entwickeln, welche der hier stattfindenden Aufgabe vollkommen Genüge thut. Wir leugnen darum nicht, daß diese richtige Ansicht nicht schon längst in einzelnen Geistern vorhanden gewesen sey. Aber eben diese waren es auch, die ohne Furcht vor den von jeher gegen alle reelle Philosophie gebräuchlichen Schmähworten, Materialismus, Pantheismus u. s. w., den lebendigen Grund der Natur aufsuchten, und im Gegensatz der Dogmatiker und abstrakten Idealisten, welche sie als Mystiker ausstießen, Naturphilosophen (in beiderlei Verstande) waren.

Die Naturphilosophie unsrer Zeit hat zuerst in der Wissenschaft die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem Wesen, sofern es existirt, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist. Diese Unterscheidung ist so alt als die erste wissenschaftliche Darstellung derselben[1]. Ohnerachtet es eben dieser Punkt ist, bei welchem sie aufs bestimmteste von dem Wege des Spinoza ablenkt, so konnte doch in Deutschland bis auf diese Zeit behauptet werden, ihre metaphysischen Grundsätze seyen mit denen des Spinoza einerlei; und obwohl eben jene Unterscheidung es ist, welche zugleich die bestimmteste Unterscheidung der Natur von Gott herbeiführt, so verhinderte dieß nicht, sie der Vermischung Gottes mit der Natur anzuklagen. Da es die nämliche Unterscheidung ist, auf welche die gegenwärtige Untersuchung sich gründet, so sey hier Folgendes zu ihrer Erläuterung gesagt.

Da nichts vor oder außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Das sagen alle Philosophien; aber sie

[1] Man s. dieselbe in der Zeitsch. für specul. Physik Bd. II, Heft 2, §. 54 Anm. [IV, S. 146.] ferner Anm. 1 zu §. 93 und die Erklärung S. 114. [S. 203.]

reden von diesem Grund als einem bloßen Begriff, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen. Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d. h. sofern er existirt; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz, Er ist die **Natur** — in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen. Analogisch kann dieses Verhältniß durch das der Schwerkraft und des Lichtes in der Natur erläutert werden. Die Schwerkraft geht vor dem Licht her als dessen ewig dunkler Grund, der selbst nicht actu ist, und entflieht in die Nacht, indem das Licht (das Existirende) aufgeht. Selbst das Licht löst das Siegel nicht völlig, unter dem sie beschlossen liegt[1]. Sie ist eben darum weder das reine Wesen noch auch das aktuale Seyn der absoluten Identität, sondern folgt nur aus ihrer Natur[2]; oder i s t sie, nämlich in der bestimmten Potenz betrachtet: denn übrigens gehört auch das, was beziehungsweise auf die Schwerkraft als existirend erscheint, an sich wieder zu dem Grunde, und Natur im Allgemeinen ist daher alles, was jenseits des absoluten Seyns der absoluten Identität liegt[3]. Was übrigens jenes Vorhergehen betrifft, so ist es weder als Vorhergehen der Zeit nach, noch als Priorität des Wesens zu denken. In dem Cirkel, daraus alles wird, ist es kein Widerspruch, daß das, wodurch das Eine erzeugt wird, selbst wieder von ihm gezeugt werde. Es ist hier kein Erstes und kein Letztes, weil alles sich gegenseitig voraussetzt, keins das andere und doch nicht ohne das andere ist. Gott hat in sich einen innern Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existirendem vorangeht; aber ebenso ist Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht seyn könnte, wenn Gott nicht actu existirte.

Auf dieselbe Unterscheidung führt die von den Dingen ausgehende Betrachtung. Zuerst ist der Begriff der Immanenz völlig zu beseitigen, inwiefern etwa dadurch ein todtes Begriffenseyn der Dinge in Gott ausgedrückt werden soll. Wir erkennen vielmehr, daß der Begriff des

[1] A. a. O. S. 59. 60. [S. 163].
[2] Ebendas. S. 41. [S. 146].
[3] Das. S. 114. [S. 203].

Werdens der einzige der Natur der Dinge angemessene ist. Aber sie können nicht werden in Gott, absolut betrachtet, indem sie toto genere, oder richtiger zu reden, unendlich von ihm verschieden sind. Um von Gott geschieden zu seyn, müssen sie in einem von ihm verschiedenen Grunde werden. Da aber doch nichts außer Gott seyn kann, so ist dieser Widerspruch nur dadurch aufzulösen, daß die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott selbst nicht Er Selbst ist[1], d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist. Wollen wir uns dieses Wesen menschlich näher bringen, so können wir sagen: es sey die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären. Sie ist nicht das Eine selbst, aber doch mit ihm gleich ewig. Sie will Gott, d. h. die unergründliche Einheit, gebären, aber insofern ist in ihr selbst noch nicht die Einheit. Sie ist daher für sich betrachtet auch Wille; aber Wille, in dem kein Verstand ist, und darum auch nicht selbständiger und vollkommener Wille, indem der Verstand eigentlich der Wille in dem Willen ist. Dennoch ist sie ein Willen des Verstandes, nämlich Sehnsucht und Begierde desselben; nicht ein bewußter, sondern ein ahndender Wille, dessen Ahndung der Verstand ist. Wir reden von dem Wesen der Sehnsucht an und für sich betrachtet, das wohl ins Auge gefaßt werden muß, ob es gleich längst durch das Höhere, das sich aus ihm erhoben, verdrängt ist, und obgleich wir es nicht sinnlich, sondern nur mit dem Geiste und den Gedanken erfassen können. Nach der ewigen That der Selbstoffenbarung ist nämlich in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden. Dieses ist an den

[1] Es ist dieß der einzig rechte Dualismus, nämlich der, welcher zugleich eine Einheit zuläßt. Oben war von dem modificirten Dualismus die Rede, nach welchem das böse Princip dem guten nicht bei- sondern untergeordnet ist. Kaum ist zu fürchten, daß jemand das hier aufgestellte Verhältniß mit jenem Dualismus verwechseln werde, in welchem das Untergeordnete immer ein wesentlich-böses Princip ist und eben darum seiner Abkunft aus Gott nach völlig unbegreiflich bleibt.

Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt. Aus diesem Verstandlosen ist im eigentlichen Sinne der Verstand geboren. Ohne dieß vorausgehende Dunkel gibt es keine Realität der Creatur; Finsterniß ist ihr nothwendiges Erbtheil. Gott allein — Er selbst der Existirende — wohnt im reinen Lichte, denn er allein ist von sich selbst. Der Eigendünkel des Menschen sträubt sich gegen diesen Ursprung aus dem Grunde, und sucht sogar sittliche Gründe dagegen auf. Dennoch wüßten wir nichts, das den Menschen mehr antreiben könnte, aus allen Kräften nach dem Lichte zu streben, als das Bewußtseyn der tiefen Nacht, aus der er ans Daseyn gehoben worden. Die weibischen Klagen, daß so das Verstandlose zur Wurzel des Verstandes, die Nacht zum Anfang des Lichtes gemacht werde, beruhen zwar zum Theil auf Mißverstand der Sache (indem man nicht begreift, wie mit dieser Ansicht die Priorität des Verstandes und Wesens dem Begriff nach dennoch bestehen kann); aber sie drücken das wahre System heutiger Philosophen aus, die gern fumum ex fulgore machen wollten, wozu aber selbst die gewaltsamste Fichtesche Präcipitation nicht hinreicht. Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel ans Licht; das Samenkorn muß in die Erde versenkt werden und in der Finsterniß sterben, damit die schönere Lichtgestalt sich erhebe und am Sonnenstrahl sich entfalte. Der Mensch wird im Mutterleibe gebildet; und aus dem Dunkeln des Verstandlosen (aus Gefühl, Sehnsucht, der herrlichen Mutter der Erkenntniß) erwachsen erst die lichten Gedanken. So also müssen wir die ursprüngliche Sehnsucht uns vorstellen, wie sie zwar zu dem Verstande sich richtet, den sie noch nicht erkennt, wie wir in der Sehnsucht nach unbekanntem namenlosem Gut verlangen, und sich ahndend bewegt, als ein wogend wallend Meer, der Materie des Platon gleich, nach dunkelm ungewissem Gesetz, unvermögend etwas Dauerndes für sich zu bilden. Aber entsprechend der Sehnsucht, welche als der noch dunkle Grund die erste Regung göttlichen Daseyns ist, erzeugt sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen andern Gegenstand haben kann als Gott, Gott sich selbst

in einem Ebenbilde erblickt. Diese Vorstellung ist das Erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist, obgleich nur in ihm selbst; sie ist im Anfange bei Gott, und der in Gott gezeugte Gott selbst. Diese Vorstellung ist zugleich der Verstand — das Wort jener Sehnsucht [1], und der ewige Geist, der das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsucht empfindet, von der Liebe bewogen, die er selbst ist, spricht das Wort aus, daß nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freischaffender und allmächtiger Wille wird und in der anfänglich regellosen Natur als in seinem Element oder Werkzeuge bildet. Die erste Wirkung des Verstandes in ihr ist die Scheidung der Kräfte, indem er nur dadurch die in ihr unbewußt, als in einem Samen, aber doch nothwendig enthaltene Einheit zu entfalten vermag, so wie im Menschen in die dunkle Sehnsucht, etwas zu schaffen, dadurch Licht tritt, daß in dem chaotischen Gemenge der Gedanken, die alle zusammenhängen, jeder aber den andern hindert hervorzutreten, die Gedanken sich scheiden und nun die im Grunde verborgen liegende, alle unter sich befassende Einheit sich erhebt; oder wie in der Pflanze nur im Verhältniß der Entfaltung und Ausbreitung der Kräfte das dunkle Band der Schwere sich löst und die im geschiedenen Stoff verborgene Einheit entwickelt wird. Weil nämlich dieses Wesen (der anfänglichen Natur) nichts anderes ist als der ewige Grund zur Existenz Gottes, so muß es in sich selbst, obwohl verschlossen, das Wesen Gottes gleichsam als einen im Dunkel der Tiefe leuchtenden Lebensblick enthalten. Die Sehnsucht aber, vom Verstande erregt, strebt nunmehr, den in sich ergriffenen Lebensblick zu erhalten, und sich in sich selbst zu verschließen, damit immer ein Grund bleibe. Indem also der Verstand, oder das in die anfängliche Natur gesetzte Licht, die in sich selbst zurückstrebende Sehnsucht zur Scheidung der Kräfte (zum Aufgeben der Dunkelheit) erregt, eben in dieser Scheidung aber die im Geschiedenen verschlossene Einheit, den verborgenen Lichtblick, hervorhebt, so entsteht auf diese Art zuerst etwas Begreifliches und Einzelnes, und zwar nicht durch äußere Vorstellung, sondern

[1] In dem Sinne, wie man sagt: das Wort des Räthsels.

durch wahre Ein-Bildung, indem das Entstehende in die Natur hineingebildet wird, oder richtiger noch, durch Erweckung, indem der Verstand die in dem geschiedenen Grund verborgene Einheit oder Idea hervorhebt. Die in dieser Scheidung getrennten (aber nicht völlig auseinandergetretenen) Kräfte sind der Stoff, woraus nachher der Leib configurirt wird; das aber in der Scheidung, also aus der Tiefe des natürlichen Grundes, als Mittelpunkt der Kräfte entstehende lebendige Band ist die Seele. Weil der ursprüngliche Verstand die Seele aus einem von ihm unabhängigen Grunde als Inneres hervorhebt, so bleibt sie eben damit selbst unabhängig von ihm, als ein besonderes und für sich bestehendes Wesen.

Es ist leicht einzusehen, daß bei dem Widerstreben der Sehnsucht, welches nothwendig ist zur vollkommenen Geburt, das allerinnerste Band der Kräfte nur in einer stufenweise geschehenden Entfaltung sich löst, und bei jedem Grade der Scheidung der Kräfte ein neues Wesen aus der Natur entsteht, dessen Seele um so vollkommener seyn muß, je mehr es das, was in den andern noch ungeschieden ist, geschieden enthält. Zu zeigen, wie jeder folgende Proceß dem Wesen der Natur näher tritt, bis in der höchsten Scheidung der Kräfte das allerinnerste Centrum aufgeht, ist die Aufgabe einer vollständigen Naturphilosophie. Für den gegenwärtigen Zweck ist nur Folgendes wesentlich. Jedes der auf die angezeigte Art in der Natur entstandenen Wesen hat ein doppeltes Princip in sich, das jedoch im Grunde nur ein und das nämliche ist, von den beiden möglichen Seiten betrachtet. Das erste Princip ist das, wodurch sie von Gott geschieden, oder wodurch sie im bloßen Grunde sind; da aber zwischen dem, was im Grunde, und dem, was im Verstande vorgebildet ist, doch eine ursprüngliche Einheit stattfindet, und der Proceß der Schöpfung nur auf eine innere Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunkeln Princips in das Licht geht (weil der Verstand oder das in die Natur gesetzte Licht in dem Grunde eigentlich nur das ihm verwandte, nach ihnen gekehrte Licht sucht): so ist das seiner Natur nach dunkle Princip eben dasjenige, welches zugleich in Licht verklärt wird, und beide sind, obwohl nur in bestimmtem Grade,

eins in jedem Naturwesen. Das Princip, sofern es aus dem Grunde stammt und dunkel ist, ist der Eigenwille der Creatur, der aber, sofern er noch nicht zur vollkommenen Einheit mit dem Licht (als Princip des Verstandes) erhoben ist (es nicht faßt), bloße Sucht oder Begierde, d. h. blinder Wille ist. Diesem Eigenwillen der Creatur steht der Verstand als Universalwille entgegen, der jenen gebraucht und als bloßes Werkzeug sich unterordnet. Wenn aber endlich durch fortschreitende Umwandlung und Scheidung aller Kräfte der innerste und tiefste Punkt der anfänglichen Dunkelheit in einem Wesen ganz in Licht verklärt ist, so ist der Wille desselben Wesens zwar, inwiefern es ein Einzelnes ist, ebenfalls ein Partikularwille, an sich aber, oder als das Centrum aller andern Partikularwillen, mit dem Urwillen oder dem Verstande eins, so daß aus beiden jetzt ein einiges Ganzes wird. Diese Erhebung des allertiefsten Centri in Licht geschieht in keiner der uns sichtbaren Creaturen außer im Menschen. Im Menschen ist die ganze Macht des finstern Princips und in eben demselben zugleich die ganze Kraft des Lichts. In ihm ist der tiefste Abgrund und der höchste Himmel, oder beide Centra. Der Wille des Menschen ist der in der ewigen Sehnsucht verborgene Keim des nur noch im Grunde vorhandenen Gottes; der in der Tiefe verschlossene göttliche Lebensblick, den Gott ersah, als er den Willen zur Natur faßte. In ihm (im Menschen) allein hat Gott die Welt geliebt; und eben dieß Ebenbild Gottes hat die Sehnsucht im Centro ergriffen, als sie mit dem Licht in Gegensatz trat. Der Mensch hat dadurch, daß er aus dem Grunde entspringt (creatürlich ist), ein relativ auf Gott unabhängiges Princip in sich; aber dadurch, daß eben dieses Princip — ohne daß es deßhalb aufhörte dem Grunde nach dunkel zu seyn — in Licht verklärt ist, geht zugleich ein Höheres in ihm auf, der G e i st. Denn der ewige Geist spricht die Einheit oder das Wort aus in die Natur. Das ausgesprochene (reale) Wort aber ist nur in der Einheit von Licht und Dunkel (Selbstlauter und Mitlauter). Nun sind zwar in allen Dingen die beiden Principien, aber ohne völlige Consonanz wegen der Mangelhaftigkeit des aus dem Grunde Erhobenen. Erst im Menschen also

wird das in allen andern Dingen noch zurückgehaltene und unvollständige Wort völlig ausgesprochen. Aber in dem ausgesprochenen Wort offenbart sich der Geist, d. h. Gott als actu existirend. Indem nun die Seele lebendige Identität beider Principien ist, ist sie Geist; und Geist ist in Gott. Wäre nun im Geist des Menschen die Identität beider Principien ebenso unauflöslich als in Gott, so wäre kein Unterschied, d. h. Gott als Geist würde nicht offenbar. Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich ist, muß also im Menschen zertrennlich seyn, — und dieses ist die Möglichkeit des Guten und des Bösen.

Wir sagen ausdrücklich: die Möglichkeit des Bösen, und suchen vorerst auch nur die Zertrennlichkeit der Principien begreiflich zu machen. Die Wirklichkeit des Bösen ist Gegenstand einer ganz andern Untersuchung. Das aus dem Grunde der Natur emporgehobene Princip, wodurch der Mensch von Gott geschieden ist, ist die Selbstheit in ihm, die aber durch ihre Einheit mit dem idealen Princip Geist wird. Die Selbstheit als solche ist Geist, oder der Mensch ist Geist als ein selbstisches, besonderes (von Gott geschiedenes) Wesen, welche Verbindung eben die Persönlichkeit ausmacht. Dadurch aber, daß die Selbstheit Geist ist, ist sie zugleich aus dem Creatürlichen ins Uebercreatürliche gehoben, sie ist Wille, der sich selbst in der völligen Freiheit erblickt, nicht mehr Werkzeug des in der Natur schaffenden Universalwillens, sondern über und außer aller Natur ist. Der Geist ist über dem Licht, wie er sich in der Natur über der Einheit des Lichts und des dunkeln Princips erhebt. Dadurch, daß sie Geist ist, ist also die Selbstheit frei von beiden Principien. Nun ist aber diese oder der Eigenwille nur dadurch Geist, und demnach frei oder über der Natur, daß er wirklich in den Urwillen (das Licht) umgewandelt ist, so daß er zwar (als Eigenwille) im Grunde noch bleibt (weil immer ein Grund seyn muß) — so wie im durchsichtigen Körper die zur Identität mit dem Licht erhobene Materie deßhalb nicht aufhört Materie (finsteres Princip) zu seyn — aber bloß als Träger und gleichsam Behälter des höheren Princips des Lichts. Dadurch aber, daß sie den Geist hat (weil dieser über Licht und Finsterniß herrscht) — wenn er nämlich nicht der Geist

der ewigen Liebe ist — kann die Selbstheit sich trennen von dem Licht, oder der Eigenwille kann streben, das, was er nur in der Identität mit dem Universalwillen ist, als Particularwille zu seyn, das, was er nur ist, inwiefern er im Centro bleibt (so wie der ruhige Willen im stillen Grunde der Natur eben darum auch Universalwille ist, weil er im Grunde bleibt), auch in der Peripherie, oder als Geschöpf zu seyn (denn der Wille der Creaturen ist freilich außer dem Grunde; aber er ist dann auch bloßer Particularwille, nicht frei, sondern gebunden). Dadurch also entsteht im Willen des Menschen eine Trennung der geistig gewordenen Selbstheit (da der Geist über dem Lichte steht) von dem Licht, d. h. eine Auflösung der in Gott unauflöslichen Principien. Wenn im Gegentheil der Eigenwille des Menschen als Centralwille im Grunde bleibt, so daß das göttliche Verhältniß der Principien besteht (wie nämlich der Wille im Centro der Natur nie über das Licht sich erhebt, sondern unter demselben als Basis im Grunde bleibt), und wenn statt des Geistes der Zwietracht, der das eigne Princip vom allgemeinen scheiden will, der Geist der Liebe in ihm waltet, so ist der Wille in göttlicher Art und Ordnung. — Daß aber eben jene Erhebung des Eigenwillens das Böse ist, erhellt aus Folgendem. Der Wille, der aus seiner Uebernatürlichkeit heraustritt, um sich als allgemeinen Willen zugleich particular und creatürlich zu machen, strebt das Verhältniß der Principien umzukehren, den Grund über die Ursache zu erheben, den Geist, den er nur für das Centrum erhalten, außer demselben und gegen die Creatur zu gebrauchen, woraus Zerrüttung in ihm selbst und außer ihm erfolgt. Der Wille des Menschen ist anzusehen als ein Band von lebendigen Kräften; solange nun er selbst in seiner Einheit mit dem Universalwillen bleibt, so bestehen auch jene Kräfte in göttlichem Maß und Gleichgewicht. Kaum aber ist der Eigenwille selbst aus dem Centro als seiner Stelle gewichen, so ist auch das Band der Kräfte gewichen; statt desselben herrscht ein bloßer Particularwille, der die Kräfte nicht mehr unter sich, wie der ursprüngliche, vereinigen kann, und der daher streben muß, aus den voneinander gewichenen Kräften, dem empörten Heer der Begierden und Lüste (indem jede

einzelne Kraft auch eine Sucht und Lust ist) ein eignes und absonderliches Leben zu formiren oder zusammenzusetzen, welches insofern möglich ist, als selbst im Bösen das erste Band der Kräfte, der Grund der Natur, immer noch fortbesteht. Da es aber doch kein wahres Leben seyn kann, als welches nur in dem ursprünglichen Verhältniß bestehen konnte, so entsteht zwar ein eignes, aber ein falsches Leben, ein Leben der Lüge, ein Gewächs der Unruhe und der Verderbniß. Das treffendste Gleichniß bietet hier die Krankheit dar, welche als die durch den Mißbrauch der Freiheit in die Natur gekommene Unordnung das wahre Gegenbild des Bösen oder der Sünde ist. Universalkrankheit ist nie, ohne daß die verborgenen Kräfte des Grundes sich aufthun: sie entsteht, wenn das irritable Princip, das in der Stille der Tiefe als das innerste Band der Kräfte walten sollte, sich selbst aktuirt, oder der aufgereizte Archäus seine ruhige Wohnung im Centro verläßt und in den Umkreis tritt. So wie dagegen alle ursprüngliche Heilung in der Wiederherstellung des Verhältnisses der Peripherie zum Centro besteht, und der Uebergang von Krankheit zur Gesundheit eigentlich nur durch das Entgegengesetzte, nämlich Wiederaufnahme des getrennten und einzelnen Lebens in den innern Lichtblick des Wesens, geschehen kann, aus welcher die Scheidung (Krisis) wieder erfolgt. Auch die Partikularkrankheit entsteht nur dadurch, daß das, was seine Freiheit oder sein Leben nur dafür hat, daß es im Ganzen bleibe, für sich zu seyn strebt. Wie die Krankheit freilich nichts Wesenhaftes und eigentlich nur ein Scheinbild des Lebens und bloß meteorische Erscheinung desselben — ein Schwanken zwischen Seyn und Nichtseyn — ist, nichtsdestoweniger aber dem Gefühl sich als etwas sehr Reelles ankündigt, ebenso verhält es sich mit dem Bösen.

Diesen allein richtigen Begriff des Bösen, nach welchem es auf einer positiven Verkehrtheit oder Umkehrung der Principien beruht, hat in neueren Zeiten besonders Franz Baader wieder hervorgehoben und durch tiefsinnige physische Analogien, namentlich die der Krankheit, erläutert[1].

[1] In der Abhandlung: „Ueber die Behauptung, daß kein übler Gebrauch der Vernunft seyn kann", im Morgenblatt 1807, Nr. 197, und: „Ueber

Alle andern Erklärungen des Bösen lassen den Verstand und das sittliche Bewußtseyn gleich unbefriedigt. Sie beruhen im Grunde sämmtlich auf der Vernichtung des Bösen als positiven Gegensatzes und der Reduktion desselben auf das sogenannte malum metaphysicum oder dem verneinenden Begriff der Unvollkommenheit der Creatur. Es war unmöglich, sagt Leibniz, daß Gott dem Menschen alle Vollkommenheit mittheilte, ohne ihn selbst zum Gott zu machen: das Nämliche gilt von den geschaffenen Wesen überhaupt; es mußten darum verschiedene Grade der Vollkommenheit und alle Arten der Einschränkung derselben stattfinden. Fragt man, woher das Böse kommt, so ist die Antwort: aus der idealen Natur der Creatur, sofern sie von den ewigen Wahrheiten, die im göttlichen Verstande enthalten sind, nicht aber von dem Willen Gottes abhängt. Die Region der ewigen Wahrheiten ist die ideelle Ursache des Bösen und Guten, und muß an die Stelle der

Starres und Fließendes", in den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft III. Bd., 2. Heft. Zur Vergleichung und weitern Erläuterung siehe auch hier die hieher bezügliche Anmerkung am Ende dieser Abhandlung S. 203: „Einen lehrreichen Aufschluß gibt hier das gemeine Feuer (als wilde, verzehrende, peinliche Glut) im Gegensatze der sogenannten organischen wohlthuenden Lebensglut, indem hier Feuer und Wasser in Einem (wachsenden) Grunde zusammen, oder in Conjunction eingehen, während sie dort in Zwietracht auseinander treten. Nun war aber weder Feuer noch Wasser, als solche, d. h. als geschiedene Sphären im organischen Processe, sondern jenes war als Centrum (mysterium), dieses als offen oder Peripherie in ihm, und eben die Aufschliessung, Erhebung, Entzündung des ersten zusammen mit der Verschließung des zweiten gab Krankheit und Tod. So ist nun allgemein die Ichheit, Individualität freilich die Basis, das Fundament oder natürliches Centrum jedes Creaturlebens; sowie selbes aber aufhört dienendes Centrum zu seyn und herrschend in Peripherie tritt, brennt es als tantalischer Grimm der Selbstsucht und des Egoismus (der entzündeten Ichheit) in ihr. Aus ⊙ wird nun ○ — das heißt: an einer einzigen Stelle des Planetensystems ist jenes finstere Naturcentrum verschlossen, latent, und dient eben darum als Lichtträger dem Eintritt des höheren Systems (Lichteinstrahl- oder Offenbarung des Ideellen). Eben darum ist also diese Stelle der offene Punkt (Sonne — Herz — Auge) im Systeme — und erhöbe oder öffnete sich auch dort das finstere Naturcentrum, so verschlösse sich eo ipso der Lichtpunkt, das Licht würde zur Finsterniß im System, oder die Sonne erlösche!"

Materie der Alten gesetzt werden[1]. Es gibt, sagt er an einer andern Stelle, allerdings zwei Principien, aber beide in Gott; diese sind der Verstand und der Wille. Der Verstand gibt das Princip des Bösen her, ob er schon dadurch nicht selbst böse wird; denn er stellt die Naturen so vor, wie sie nach den ewigen Wahrheiten sind; er enthält in sich den Grund der Zulassung des Bösen, aber der Wille geht allein auf das Gute[2]. Diese einzige Möglichkeit hat Gott nicht gemacht, da der Verstand nicht seine eigne Ursache ist[3]. Wenn diese Unterscheidung des Verstandes und Willens als zweier Principien in Gott, wodurch die erste Möglichkeit des Bösen vom göttlichen Willen unabhängig gemacht wird, der sinnreichen Art dieses Mannes gemäß ist, und wenn auch die Vorstellung des Verstandes (der göttlichen Weisheit) als etwas, worin sich Gott selbst eher leidend als thätig verhält, auf etwas Tieferes hindeutet, so läuft das Böse, was aus jenem lediglich idealen Grunde abstammen kann, dagegen auch wieder auf etwas bloß Passives, auf Einschränkung, Mangel, Beraubung hinaus, Begriffe, die der eigentlichen Natur des Bösen völlig widerstreiten. Denn schon die einfache Ueberlegung, daß es der Mensch, die vollkommenste aller sichtbaren Creaturen ist, der des Bösen allein fähig ist, zeigt, daß der Grund desselben keineswegs in Mangel oder Beraubung liegen könne. Der Teufel nach der christlichen Ansicht war nicht die limitirteste Creatur, sondern vielmehr die illimitirteste[4]. Unvollkommenheiten im allgemeinen

[1] Tentam. theod. Opp. T. I, p. 136.

[2] Ebendas. S. 240.

[3] Ebendas. S. 387.

[4] Es ist in dieser Beziehung auffallend, daß nicht erst die Scholastiker, sondern schon unter den früheren Kirchenvätern mehrere, vorzüglich Augustinus, das Böse in eine bloße Privation setzten. Merkwürdig ist besonders die Stelle contr. Jul. L. 1, C. III: Quaerunt ex nobis, unde sit malum? Respondemus ex bono, sed non summo, ex bonis igitur orta sunt mala. Mala enim omnia participant ex bono, merum enim et ex omni parte tale dari repugnat. — — Haud vero difficulter omnia expediet, qui conceptum mali semel recte formaverit, eumque semper defectum aliquem involvere attenderit, perfectionem autem omnimodam incommunicabiliter possidere Deum; neque magis possibile

metaphysischen Sinn ist nicht der gewöhnliche Charakter des Bösen, da es sich oft mit einer Vortrefflichkeit der einzelnen Kräfte vereinigt zeigt, die viel seltener das Gute begleitet. Der Grund des Bösen muß also nicht nur in etwas Positivem überhaupt, sondern eher in dem höchsten Positiven liegen, das die Natur enthält, wie es nach unserer Ansicht allerdings der Fall ist, da er in dem offenbar gewordenen Centrum oder Urwillen des ersten Grundes liegt. Leibniz versucht auf jede Weise begreiflich zu machen, wie aus einem natürlichen Mangel das Böse entstehen könne. Der Wille, sagt er, strebt nach dem Guten im Allgemeinen und muß nach Vollkommenheit verlangen, deren höchstes Maß in Gott ist; wenn er aber in den Wollüsten der Sinne mit Verlust höherer Güter verstrickt bleibt, so ist eben dieser Mangel des Weiterstrebens die Privation, in welcher das Böse besteht. Sonst, meint er, das Böse bedürfe so wenig eines besondern Princips als die Kälte oder Finsterniß. Was im Bösen Bejahendes sey, komme nur begleitungsweise in dasselbe, wie Kraft und Wirksamkeit in die Kälte; frierendes Wasser zersprenge das stärkste einschließende Gefäß und doch bestehe Kälte eigentlich in einer Verminderung von Bewegung[1]. Weil indeß die Beraubung für sich gar nichts ist, und, selbst um bemerklich zu werden, eines Positiven bedarf, an dem sie erscheint, so entsteht nun die Schwierigkeit, das Positive zu erklären, welches dennoch im Bösen angenommen werden muß. Da Leibniz dasselbe nur von Gott herleiten kann, so sieht er sich genöthigt, Gott zur Ursache des Materialen der Sünde zu machen, und nur das Formelle derselben der ursprünglichen Einschränkung der Creatur zuzuschreiben. Er sucht dieß Verhältniß durch den von Kepler gefundenen Begriff der natürlichen Trägheitskraft der Materie zu erläutern. Es sey diese, sagt er, das vollkommene Bild einer ursprünglichen (allem Handeln vorangehenden) Einschränkung der Creatur. Wenn durch den nämlichen Antrieb zwei verschiedene Körper von ungleicher Masse mit ungleichen Geschwindigkeiten bewegt

esse, creaturam illimitatam adeoque independentem creari, quam creari alium Deum.

[1] Tentam. theod. p. 242.

werden, so liegt der Grund der Langsamkeit der Bewegung des einen nicht in dem Antrieb, sondern in dem der Materie angeborenen und eigenthümlichen Hang zur Trägheit, d. h. in der innern Limitation oder Unvollkommenheit der Materie[1]. Hiebei ist aber zu bemerken, daß die Trägheit selbst als keine bloße Beraubung gedacht werden kann, sondern allerdings etwas Positives ist, nämlich Ausdruck der innern Selbstheit des Körpers, der Kraft, wodurch er sich in der Selbständigkeit zu behaupten sucht. Wir leugnen nicht, daß auf diese Art die metaphysische Endlichkeit sich begreiflich machen lasse; aber wir leugnen, daß die Endlichkeit für sich selbst das Böse sey[2].

Es entspringt diese Erklärungsart überhaupt aus dem unlebendigen Begriff des Positiven, nach welchem ihm nur die Beraubung entgegenstehen kann. Allein es gibt noch einen mittleren Begriff, der einen reellen Gegensatz desselben bildet und von dem Begriff des bloß Verneinten weit absteht. Dieser entspringt aus dem Verhältniß des Ganzen zum Einzelnen, der Einheit zur Vielheit, oder wie man es ausdrücken will. Das Positive ist immer das Ganze oder die Einheit; das ihm Entgegenstehende ist Zertrennung des Ganzen, Disharmonie, Ataxie, der Kräfte. In dem zertrennten Ganzen sind die nämlichen Elemente, die in dem einigen Ganzen waren; das Materiale in beiden ist dasselbe (von dieser Seite ist das Böse nicht limitirter oder schlechter als das Gute), aber das Formale in beiden ist ganz verschieden, dieses Formale aber kommt eben von dem Wesen oder Positiven selber her. Daher nothwendig im Bösen, wie im Guten, ein Wesen seyn muß, aber in jenem ein dem Guten entgegengesetztes, das die in ihm enthaltene Temperatur in Distemperatur verkehrt. Dieses Wesen zu erkennen, ist der dogmatischen Philosophie unmöglich, weil sie keinen Begriff der Persönlichkeit, d. h. der zur Geistigkeit erhobenen Selbstheit, sondern

[1] Ebendas. P. I. §. 30.

[2] Aus dem gleichen Grunde muß jede andere Erklärung der Endlichkeit, z. B. aus dem Begriff der Relationen, zur Erklärung des Bösen unzureichend seyn. Das Böse kommt nicht aus der Endlichkeit an sich, sondern aus der zum Selbstseyn erhobenen Endlichkeit.

nur die abgezogenen Begriffe des Endlichen und des Unendlichen hat. Wollte daher jemand erwiedern, daß ja eben die Disharmonie eine Privation sey, nämlich eine Beraubung der Einheit, so wäre, wenn selbst im allgemeinen Begriff der Beraubung der von Aufhebung oder Trennung der Einheit enthalten wäre, der Begriff dennoch an sich ungenügend. Denn es ist nicht die Trennung der Kräfte an sich Disharmonie, sondern die falsche Einheit derselben, die nur beziehungsweise auf die wahre eine Trennung heißen kann. Wird die Einheit ganz aufgehoben, so wird eben damit der Widerstreit aufgehoben. Krankheit wird durch den Tod geendigt, und kein einzelner Ton für sich macht eine Disharmonie aus. Aber eben jene falsche Einheit zu erklären, bedarf es etwas Positives, welches sonach im Bösen nothwendig angenommen werden muß, aber so lange unerklärbar bleiben wird, als nicht eine Wurzel der Freiheit in dem unabhängigen Grunde der Natur erkannt ist.

Von der Platonischen Ansicht, soweit wir sie beurtheilen können, wird besser bei der Frage nach der Wirklichkeit des Bösen die Rede seyn. Die Vorstellungen unseres über diesen Punkt bei weitem leichteren und den Philanthropismus bis zur Leugnung des Bösen treibenden Zeitalters stehen mit solchen Ideen nicht in der entferntesten Verbindung. Jenen zufolge liegt der einzige Grund des Bösen in der Sinnlichkeit, oder in der Animalität, oder dem irdischen Princip, indem sie dem Himmel nicht, wie sich gebührte, die Hölle, sondern die Erde entgegensetzen. Diese Vorstellung ist eine natürliche Folge der Lehre, nach welcher die Freiheit in der bloßen Herrschaft des intelligenten Princips über die sinnlichen Begierden und Neigungen besteht, und das Gute aus reiner Vernunft kommt, wonach es begreiflicherweise für das Böse keine Freiheit gibt (indem hier die sinnlichen Neigungen vorherrschen); richtiger zu reden aber das Böse völlig aufgehoben wird. Denn die Schwäche oder Nichtwirksamkeit des verständigen Princips kann zwar ein Grund des Mangels guter und tugendhafter Handlungen seyn, nicht aber ein Grund positiv-böser und tugendwidriger. Gesetzt aber, die Sinnlichkeit oder das leidende Verhalten gegen äußere Eindrücke

brächte mit einer Art von Nothwendigkeit böse Handlungen hervor, so wäre der Mensch in diesen doch selbst nur leidend, d. h. das Böse hätte in Ansehung seiner, also subjektiv, keine Bedeutung, und da das, was aus einer Bestimmung der Natur folgt, objektiv auch nicht böse seyn kann, hätte es überhaupt keine Bedeutung. Daß aber gesagt wird, das vernünftige Princip sey im Bösen unwirksam, ist auch an sich kein Grund. Denn warum übt es denn seine Macht nicht aus? Will es unwirksam seyn, so liegt der Grund des Bösen in diesem Willen, und nicht in der Sinnlichkeit. Oder kann es die widerstrebende Macht der letzten auf keine Art überwinden, so ist hier bloß Schwäche und Mangel, aber nirgend ein Böses. Es gibt daher nach dieser Erklärung nur Einen Willen (wenn er anders so heißen kann), keinen zweifachen, und man könnte in dieser Hinsicht die Anhänger derselben, nachdem bereits die Namen der Arianer u. a. mit Glück in die philosophische Kritik eingeführt sind, mit einem ebenfalls aus der Kirchengeschichte, jedoch in einem andern Sinne genommenen, Namen die Monotheleten nennen. Wie es aber keineswegs das intelligente oder Lichtprincip an sich, sondern das mit Selbstheit verbundene, d. h. zu Geist erhobene, ist, was im Guten wirkt, ebenso folgt das Böse nicht aus dem Princip der Endlichkeit für sich, sondern aus dem zur Intimität mit dem Centro gebrachten finstern oder selbstischen Princip; und wie es einen Enthusiasmus zum Guten gibt, ebenso gibt es eine Begeisterung des Bösen. Im Thier, wie in jedem andern Naturwesen, ist zwar auch jenes dunkle Princip wirksam; aber es ist in ihm noch nicht ins Licht geboren, wie im Menschen, es ist nicht Geist und Verstand, sondern blinde Sucht und Begierde; kurz, es ist hier kein Abfall möglich, keine Trennung der Principien, wo noch keine absolute oder persönliche Einheit ist. Bewußtloses und Bewußtes sind im thierischen Instinkt nur auf eine gewisse und bestimmte Weise vereinigt, die eben darum inalterabel ist. Denn gerade deßhalb, weil sie nur relative Ausdrücke der Einheit sind, stehen sie unter dieser, und es erhält die im Grunde wirkende Kraft die ihnen zukommende Einheit der Principien in immer gleichem Verhältniß. Nie kann das Thier aus der

Einheit heraustreten, anstatt daß der Mensch das ewige Band der Kräfte willkürlich zerreißen kann. Daher Fr. Baader mit Recht sagt, es wäre zu wünschen, daß die Verderbtheit im Menschen nur bis zur Thierwerdung ginge; leider aber könne der Mensch nur unter oder über dem Thiere stehen [1].

Wir haben den Begriff und die Möglichkeit des Bösen aus den ersten Gründen herzuleiten und das allgemeine Fundament dieser Lehre aufzudecken gesucht, das in der Unterscheidung liegt zwischen dem Existirenden und dem, was Grund von Existenz ist [2]. Aber die Möglichkeit schließt noch nicht die Wirklichkeit ein, und diese eigentlich ist der größte Gegenstand der Frage. Und zwar ist zu erklären nicht etwa, wie das Böse nur im einzelnen Menschen wirklich werde, sondern seine universelle Wirksamkeit, oder wie es als ein unverkennbar allgemeines, mit dem Guten überall im Kampf liegendes Princip aus der Schöpfung habe hervorbrechen können. Da es unleugbar, wenigstens als allgemeiner Gegensatz, wirklich ist, so kann zwar zum voraus kein Zweifel seyn, daß es zur Offenbarung Gottes nothwendig gewesen; eben dieses ergibt sich auch aus dem früher Gesagten. Denn wenn Gott als Geist die unzertrennliche Einheit beider Principien ist, und dieselbe Einheit nur im Geist des Menschen wirklich ist, so würde, wenn sie in diesem ebenso unauflöslich wäre als in Gott, der Mensch von Gott gar nicht unterschieden seyn; er ginge in Gott auf, und es wäre keine Offenbarung und Beweglichkeit der Liebe. Denn jedes Wesen kann nur in seinem Gegentheil offenbar werden, Liebe nur in Haß, Einheit in Streit. Wäre keine Zertrennung der Principien, so könnte die Einheit

[1] In der oben angeführten Abhandlung im Morgenblatt 1807. S. 786.

[2] Augustinus sagt gegen die Emanation: aus Gottes Substanz könne nichts hervorgehen denn Gott; darum sey die Creatur aus Nichts erschaffen, woher ihre Corruptibilität und Mangelhaftigkeit komme (de lib. arb. L. I, C. 2). Jenes Nichts ist nun schon lange das Kreuz des Verstandes. Einen Aufschluß gibt der Ausdruck der Schrift: der Mensch sey ἐκ τῶν μὴ ὄντων, aus dem, das da nicht ist, geschaffen, so wie das berühmte μὴ ὄν der Alten, welches, so wie die Schöpfung aus Nichts, durch die obige Unterscheidung zuerst eine positive Bedeutung bekommen möchte.

ihre Allmacht nicht erweisen; wäre nicht Zwietracht, so könnte die Liebe nicht wirklich werden. Der Mensch ist auf jenen Gipfel gestellt, wo er die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen gleicherweise in sich hat: das Band der Principien in ihm ist kein nothwendiges, sondern ein freies. Er steht am Scheidepunkt; was er auch wähle, es wird seine That seyn, aber er kann nicht in der Unentschiedenheit bleiben, weil Gott nothwendig sich offenbaren muß, und weil in der Schöpfung überhaupt nichts Zweideutiges bleiben kann. Dennoch scheint es, er könne auch nicht aus seiner Unentschiedenheit heraustreten, eben weil sie dieß ist. Es muß daher ein allgemeiner Grund der Sollicitation, der Versuchung zum Bösen seyn, wäre es auch nur, um die beiden Principien in ihm lebendig, d. h. um ihn ihrer bewußt zu machen. Nun scheint die Sollicitation zum Bösen selbst nur von einem bösen Grundwesen herkommen zu können, und die Annahme eines solchen dennoch unvermeidlich, auch ganz richtig jene Auslegung der Platonischen Materie zu seyn, nach welcher sie ein ursprünglich Gott widerstrebendes und darum an sich böses Wesen ist. Solange dieser Theil der Platonischen Lehre im bisherigen Dunkel liegt[1], ist ein bestimmtes Urtheil über den angegebenen Punkt zwar unmöglich. In welchem Sinne jedoch von dem irrationalen Princip gesagt werden könne, daß es dem Verstande oder der Einheit und Ordnung widerstrebe, ohne es deßwegen als böses Grundwesen anzunehmen, ist aus den früheren Betrachtungen einleuchtend. So läßt sich auch das Platonische Wort wohl erklären, das Böse komme aus der alten Natur; denn alles Böse strebt in das Chaos, d. h. in jenen Zustand zurück, wo das anfängliche Centrum noch nicht dem Licht untergeordnet war, und ist ein Aufwallen des Centri der noch verstandlosen Sehnsucht. Allein wir haben ein für allemal bewiesen, daß das Böse, als solches, nur in der Creatur entspringen könne, indem nur in dieser Licht und Finsterniß oder die

[1] Möge es einst der treffliche Erklärer des Platon, oder noch früher der wackere Böckh aufhellen, der dazu schon durch seine Bemerkungen bei Gelegenheit der von ihm dargestellten Platonischen Harmonik und durch die Ankündigung seiner Ausgabe des Timäos die besten Hoffnungen gegeben hat.

beiden Principien auf zertrennliche Weise vereinigt seyn können. Das anfängliche Grundwesen kann nie an sich böse seyn, da in ihm keine Zweiheit der Principien ist. Wir können aber auch nicht etwa einen geschaffenen Geist voraussetzen, der, selbst abgefallen, den Menschen zum Abfall sollicitirte; denn eben wie zuerst das Böse in einer Creatur entsprungen, ist hier die Frage. Es ist uns daher auch für Erklärung des Bösen nichts gegeben außer den beiden Principien in Gott. Gott als Geist (das ewige Band beider) ist die reinste Liebe, in der Liebe aber kann nie ein Willen zum Bösen seyn; ebensowenig auch in dem idealen Princip. Aber Gott selbst, damit er seyn kann, bedarf eines Grundes, nur daß dieser nicht außer ihm, sondern in ihm ist, und hat in sich eine Natur, die, obgleich zu ihm selbst gehörig, doch von ihm verschieden ist. Der Wille der Liebe und der Wille des Grundes sind zwei verschiedene Willen, deren jeder für sich ist; aber der Wille der Liebe kann dem Willen des Grundes nicht widerstehen, noch ihn aufheben, weil er sonst sich selbst widerstreben müßte. Denn der Grund muß wirken, damit die Liebe seyn könne, und er muß unabhängig von ihr wirken, damit sie reell existire. Wollte nun die Liebe den Willen des Grundes zerbrechen, so würde sie gegen sich selbst streiten, mit sich selbst uneins seyn, und wäre nicht mehr die Liebe. Dieses Wirkenlassen des Grundes ist der einzig denkbare Begriff der Zulassung, welcher in der gewöhnlichen Beziehung auf den Menschen völlig unstatthaft ist. So kann freilich der Wille des Grundes auch die Liebe nicht zerbrechen, noch verlangt er dieses, ob es gleich oft so scheint; denn er muß, von der Liebe abgewandt, ein eigner und besonderer Wille seyn, damit nun die Liebe, wenn sie dennoch durch ihn wie das Licht durch die Finsterniß hindurchbricht, in ihrer Allmacht erscheine. Der Grund ist nur ein Willen zur Offenbarung, aber eben, damit diese sey, muß er die Eigenheit und den Gegensatz hervorrufen. Der Wille der Liebe und der des Grundes werden also gerade dadurch eins, daß sie geschieden sind, und von Anbeginn jeder für sich wirkt. Daher der Wille des Grundes gleich in der ersten Schöpfung den Eigenwillen der Creatur mit erregt, damit, wenn nun der Geist als der Wille der

Liebe aufgeht, dieser ein Widerstrebendes finde, darin er sich verwirklichen könne.

Der Anblick der ganzen Natur überzeugt uns von dieser geschehenen Erregung, durch welche alles Leben erst den letzten Grad der Schärfe und der Bestimmtheit erlangt hat. Das Irrationale und Zufällige, das in der Formation der Wesen, besonders der organischen, mit dem Nothwendigen sich verbunden zeigt, beweist, daß es nicht bloß eine geometrische Nothwendigkeit ist, die hier gewirkt hat, sondern daß Freiheit, Geist und Eigenwille mit im Spiel waren. Zwar überall, wo Lust und Begierde, ist schon an sich eine Art der Freiheit, und niemand wird glauben, daß die Begierde, die den Grund jedes besondern Naturlebens ausmacht, und der Trieb, sich nicht nur überhaupt, sondern in diesem bestimmten Daseyn zu erhalten, zu dem schon erschaffenen Geschöpf erst hinzugekommen sey, sondern vielmehr, daß sie das Schaffende selber gewesen. Auch der durch Empirie aufgefundene Begriff der Basis, der eine bedeutende Rolle für die ganze Naturwissenschaft übernehmen wird, muß, wissenschaftlich gewürdigt, auf den Begriff der Selbstheit und Ichheit führen. Aber es sind in der Natur zufällige Bestimmungen, die nur aus einer gleich in der ersten Schöpfung geschehenen Erregung des irrationalen oder finstern Princips der Creatur — nur aus aktivirter Selbstheit erklärlich sind. Woher in der Natur, neben den präformirten sittlichen Verhältnissen, unverkennbare Vorzeichen des Bösen, wenn doch die Macht desselben erst durch den Menschen erregt worden; woher Erscheinungen, die auch ohne Rücksicht auf ihre Gefährlichkeit für den Menschen dennoch einen allgemeinen natürlichen Abscheu erregen [1]. Daß alle organischen Wesen der

[1] So ist die nahe Verbindung, in welche die Imagination aller Völker, besonders alle Fabeln und Religionen des Morgenlandes, die Schlange mit dem Bösen setzen, gewiß nicht umsonst. Die vollkommene Ausbildung der Hülfsorgane, die im Menschen aufs Höchste gediehen ist, deutet nämlich schon die Unabhängigkeit des Willens von den Begierden oder ein Verhältniß von Centrum und Peripherie an, welches das einzig eigentlich gesunde ist, in dem das erste in seine Freiheit und Besonnenheit zurückgetreten ist, und vom bloß Werkzeuglichen (Peripherischen) sich geschieden hat. Wo hingegen die Hülfsorgane nicht ausgebildet

Auflösung entgegen gehen, kann durchaus als keine ursprüngliche Nothwendigkeit erscheinen; das Band der Kräfte, welche das Leben ausmachen, könnte seiner Natur nach ebensowohl unauflöslich seyn, und wenn irgend etwas, scheint ein Geschöpf, welches das fehlerhaft Gewordene in sich durch eigne Kräfte wieder ergänzt, dazu bestimmt, ein Perpetuum mobile zu seyn. Das Böse inzwischen kündigt sich in der Natur nur durch seine Wirkung an; es selbst, in seiner unmittelbaren Erscheinung, kann erst am Ziel der Natur hervorbrechen. Denn wie in der anfänglichen Schöpfung, welche nichts anderes als die Geburt des Lichtes ist, das finstere Princip als Grund seyn mußte, damit das Licht aus ihm (als aus der bloßen Potenz zum Actus) erhoben werden könnte: so muß ein anderer Grund der Geburt des Geistes, und daher ein zweites Princip der Finsterniß seyn, das um so viel höher seyn muß, als der Geist höher ist denn das Licht. Dieses Princip ist eben der in der Schöpfung durch Erregung des finstern Naturgrundes erweckte Geist des Bösen, d. h. der Entzweiung von Licht und Finsterniß, welchem der Geist der Liebe, wie vormals der regellosen Bewegung der anfänglichen Natur das Licht, so jetzt ein höheres Ideales entgegensetzt. Denn wie die Selbstheit im Bösen das Licht oder Wort sich eigen gemacht hat, und darum eben als ein höherer Grund der Finsterniß erscheint: so muß das im Gegensatz mit dem Bösen in die Welt gesprochene Wort die Menschheit oder Selbstheit annehmen, und selber persönlich werden. Dieß geschieht allein durch die Offenbarung, im bestimmtesten Sinne des Worts, welche die nämlichen Stufen haben muß wie die erste Manifestation in der Natur, so nämlich, daß auch hier der höchste Gipfel der Offenbarung, der Mensch, aber der urbildliche und göttliche Mensch ist, derjenige, der im Anfang bei Gott war, und in dem alle anderen Dingen und der Mensch selbst geschaffen sind. Die Geburt des Geistes ist das Reich der Geschichte, wie die Geburt des Lichtes das Reich der Natur ist. Dieselben Perioden der Schöpfung,

sind oder ganz mangeln, da ist das Centrum in die Peripherie getreten, oder es ist der mittelpunktlose Ring in der oben (in der Anmerkung) angeführten Stelle von Fr. Baader.

die in diesem sind, sind auch in jenem; und eines ist des anderen Gleichniß und Erklärung. Das nämliche Princip, das in der ersten Schöpfung der Grund war, nur in einer höheren Gestalt, ist auch hier wieder Keim und Samen, aus dem eine höhere Welt entwickelt wird. Denn das Böse ist ja nichts anderes als der Urgrund zur Existenz, inwiefern er im erschaffenen Wesen zur Aktualisirung strebt, und also in der That nur die höhere Potenz des in der Natur wirkenden Grundes. Wie aber dieser ewig nur Grund ist, ohne selbst zu seyn, ebenso kann das Böse nie zur Verwirklichung gelangen, und dient bloß als Grund, damit aus ihm das Gute durch eigne Kraft sich herausbildend, ein durch seinen Grund von Gott Unabhängiges und Geschiedenes sey, in dem dieser sich selbst habe und erkenne, und das als ein solches (als ein Unabhängiges) in ihm sey. Wie aber die ungetheilte Macht des anfänglichen Grundes erst im Menschen als Inneres (Basis oder Centrum) eines Einzelnen erkannt wird, so bleibt auch in der Geschichte das Böse anfangs noch im Grunde verborgen, und dem Zeitalter der Schuld und Sünde geht eine Zeit der Unschuld oder der Bewußtlosigkeit über die Sünde voran. Auf dieselbe Art nämlich, wie der anfängliche Grund der Natur vielleicht lange zuvor allein wirkte und mit den göttlichen in ihm enthaltenen Kräften eine Schöpfung für sich versuchte, die aber immer wieder (weil das Band der Liebe fehlte) zuletzt in das Chaos zurücksank (wohin vielleicht die vor der jetzigen Schöpfung untergegangenen und nicht wiedergekommenen Reihen von Geschlechtern deuten), bis das Wort der Liebe erging, und mit ihm die dauernde Schöpfung ihren Anfang nahm: so hat sich auch in der Geschichte der Geist der Liebe nicht alsbald geoffenbaret; sondern weil Gott den Willen des Grundes als den Willen zu seiner Offenbarung empfand, und nach seiner Fürsehung erkannte, daß ein von ihm (als Geist) unabhängiger Grund zu seiner Existenz seyn müsse, ließ er den Grund in seiner Independenz wirken, oder, anders zu reden, Er selbst bewegte sich nur nach seiner Natur und nicht nach seinem Herzen oder der Liebe. Weil nun der Grund auch in sich das ganze göttliche Wesen, nur nicht als Einheit, enthielt, so konnten es nur einzelne göttliche

Wesen seyn, die in diesem für-sich-Wirken des Grundes walteten. Diese uralte Zeit fängt daher mit dem goldnen Weltalter an, von welchem dem jetzigen Menschengeschlecht nur in der Sage die schwache Erinnerung geblieben, einer Zeit seliger Unentschiedenheit, wo weder Gutes noch Böses war; dann folgte die Zeit der waltenden Götter und Heroen, oder der Allmacht der Natur, in welcher der Grund zeigte, was er für sich vermöchte. Damals kam den Menschen Verstand und Weisheit allein aus der Tiefe; die Macht erdentquollener Orakel leitete und bildete ihr Leben; alle göttlichen Kräfte des Grundes herrschten auf der Erde, und saßen als mächtige Fürsten auf sichern Thronen. Es erschien die Zeit der höchsten Verherrlichung der Natur in der sichtbaren Schönheit der Götter und allem Glanz der Kunst und sinnreicher Wissenschaft, bis das im Grunde wirkende Princip endlich als welterobernes Princip hervortrat, sich alles zu unterwerfen und ein festes und dauerndes Weltreich zu gründen. Weil aber das Wesen des Grundes für sich nie die wahre und vollkommene Einheit erzeugen kann, so kommt die Zeit, wo alle diese Herrlichkeit sich auflöst, und wie durch schreckliche Krankheit der schöne Leib der bisherigen Welt zerfällt, endlich das Chaos wieder eintritt. Schon zuvor, und ehe noch der gänzliche Zerfall da ist, nehmen die in jenem Ganzen waltenden Mächte die Natur böser Geister an, wie die nämlichen Kräfte, die zur Zeit der Gesundheit wohlthätige Schutzgeister des Lebens waren, bei herannahender Auflösung bösartiger und giftiger Natur werden: der Glaube an Götter verschwindet, und eine falsche Magie sammt Beschwörungen und theurgischen Formeln strebt die entfliehenden zurückzurufen, die bösen Geister zu besänftigen. Immer bestimmter zeigt sich das Anziehen des Grundes, der, das kommende Licht vorempfindend, schon zum voraus alle Kräfte aus der Unentschiedenheit setzt, um ihm in vollem Widerstreit zu begegnen. Wie das Gewitter mittelbar durch die Sonne, unmittelbar aber durch eine gegenwirkende Kraft der Erde erregt wird, so der Geist des Bösen (dessen meteorische Natur wir schon früher erklärt haben) durch die Annäherung des Guten, nicht vermöge einer Mittheilung, sondern vielmehr durch Vertheilung der Kräfte. Daher erst mit der entschiedenen

Hervortretung des Guten auch das Böse ganz entschieden und als dieses hervortritt (nicht als entstünde es erst, sondern weil nun erst der Gegensatz gegeben ist, in dem es allein ganz und als solches erscheinen kann): wie hinwiederum eben der Moment, wo die Erde zum zweitenmal wüst und leer wird, der Moment der Geburt des höheren Lichts des Geistes wird, das von Anbeginn in der Welt war, aber unbegriffen von der für sich wirkenden Finsterniß und in annoch verschlossener und eingeschränkter Offenbarung; und zwar erscheint es, um dem persönlichen und geistigen Bösen entgegenzutreten, ebenfalls in persönlicher, menschlicher Gestalt und als Mittler, um den Rapport der Schöpfung mit Gott auf der höchsten Stufe wiederherzustellen. Denn nur Persönliches kann Persönliches heilen, und Gott muß Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme. Mit der hergestellten Beziehung des Grundes auf Gott ist erst die Möglichkeit der Heilung (des Heils) wiedergegeben. Ihr Anfang ist ein Zustand des Hellsehens, der durch göttliches Verhängniß auf einzelne Menschen (als hiezu auserwählte Organe) fällt, eine Zeit der Zeichen und Wunder, in welcher göttliche Kräfte den überall hervortretenden dämonischen, die besänftigende Einheit der Vertheilung der Kräfte entgegenwirkt. Endlich erfolgt die Krisis in der Turba gentium, die den Grund der alten Welt überströmen, wie einst die Wasser des Anfangs die Schöpfungen der Urzeit wieder bedeckten, um eine zweite Schöpfung möglich zu machen — eine neue Scheidung der Völker und Zungen, ein neues Reich, in welchem das lebendige Wort als ein festes und beständiges Centrum im Kampf gegen das Chaos eintritt, und ein erklärter, bis zum Ende der jetzigen Zeit fortdauernder Streit des Guten und des Bösen anfängt, in welchem eben Gott als Geist, d. h. als actu wirklich, sich offenbart[1].

Es gibt daher ein **allgemeines**, wenn gleich nicht anfängliches, sondern erst in der Offenbarung Gottes von Anfang, durch Reaktion

[1] Man vergleiche mit diesem ganzen Abschnitt des Verfassers Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, VIII. Vorlesung über die historische Construktion des Christenthums.

des Grundes, erwecktes Böses, das zwar nie zur Verwirklichung kommt, aber beständig dahin strebt. Erst nach Erkenntniß des allgemeinen Bösen ist es möglich, Gutes und Böses auch im Menschen zu begreifen. Wenn nämlich bereits in der ersten Schöpfung das Böse mit erregt und durch das für-sich-Wirken des Grundes endlich zum allgemeinen Princip entwickelt worden, so scheint ein natürlicher Hang des Menschen zum Bösen schon dadurch erklärbar, weil die einmal durch Erweckung des Eigenwillens in der Creatur eingetretene Unordnung der Kräfte ihm schon in der Geburt sich mittheilt. Allein es wirkt der Grund auch im einzelnen Menschen unablässig fort und erregt die Eigenheit und den besondern Willen, eben damit im Gegensatz mit ihm der Wille der Liebe aufgehen könne. Gottes Wille ist, alles zu universalisiren, zur Einheit mit dem Licht zu erheben, oder darin zu erhalten; der Wille des Grundes aber, alles zu particularisiren oder creatürlich zu machen. Er will die Ungleichheit allein, damit die Gleichheit sich und ihm selbst empfindlich werde. Darum reagirt er nothwendig gegen die Freiheit als das Uebercreatürliche und erweckt in ihr die Lust zum Creatürlichen, wie den, welchen auf einem hohen und jähen Gipfel Schwindel erfaßt; gleichsam eine geheime Stimme zu rufen scheint, daß er herabstürze, oder wie nach der alten Fabel unwiderstehlicher Sirenengesang aus der Tiefe erschallt, um den Hindurchschiffenden in den Strudel hinabzuziehen. Schon an sich scheint die Verbindung des allgemeinen Willens mit einem besondern Willen im Menschen ein Widerspruch, dessen Vereinigung schwer, wenn nicht unmöglich ist. Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Centrum, in das er erschaffen worden; denn dieses als das lauterste Wesen alles Willens ist für jeden besondern Willen verzehrendes Feuer; um in ihm leben zu können, muß der Mensch aller Eigenheit absterben, weßhalb es ein fast nothwendiger Versuch ist, aus diesem in die Peripherie herauszutreten, um da eine Ruhe seiner Selbstheit zu suchen. Daher die allgemeine Nothwendigkeit der Sünde und des Todes, als des wirklichen Absterbens der Eigenheit, durch welches aller menschlicher Wille als ein Feuer hindurchgehen muß, um geläutert zu werden. Dieser allgemeinen

Nothwendigkeit ohnerachtet bleibt das Böse immer die eigne Wahl des Menschen; das Böse, als solches, kann der Grund nicht machen, und jede Creatur fällt durch ihre eigne Schuld. Aber eben wie nun im einzelnen Menschen die Entscheidung für Böses oder Gutes vorgehe, dieß ist noch in gänzliches Dunkel gehüllt, und scheint eine besondere Untersuchung zu erfordern.

Wir haben überhaupt bis jetzt das formelle Wesen der Freiheit weniger ins Auge gefaßt, obgleich die Einsicht in dasselbe mit nicht geringeren Schwierigkeiten verbunden scheint als die Erklärung ihres realen Begriffs.

Denn der gewöhnliche Begriff der Freiheit, nach welchem sie in ein völlig unbestimmtes Vermögen gesetzt wird, von zwei contradiktorisch Entgegengesetzten, ohne bestimmende Gründe, das eine oder das andere zu wollen, schlechthin bloß, weil es gewollt wird, hat zwar die ursprüngliche Unentschiedenheit des menschlichen Wesens in der Idee für sich, führt aber, angewendet auf die einzelne Handlung, zu den größten Ungereimtheiten. Sich ohne alle bewegende Gründe für A oder — A entscheiden zu können, wäre, die Wahrheit zu sagen, nur ein Vorrecht, ganz unvernünftig zu handeln, und würde den Menschen von dem bekannten Thier des Buridan, das nach der Meinung der Vertheidiger dieses Begriffes der Willkür zwischen zwei Haufen Heu von gleicher Entfernung, Größe und Beschaffenheit verhungern müßte (weil es nämlich jenes Vorrecht der Willkür nicht hat), eben nicht auf die vorzüglichste Weise unterscheiden. Der einzige Beweis für diesen Begriff besteht in dem Berufen auf die Thatsache, indem es z. B. jeder in seiner Gewalt habe, seinen Arm jetzt anzuziehen oder auszustrecken, ohne weitern Grund; denn wenn man sage, er strecke ihn, eben um seine Willkür zu beweisen, so könnte er ja dieß ebenso gut, indem er ihn anzöge; das Interesse, den Satz zu beweisen, könne ihn nur bestimmen, eins von beiden zu thun; hier sey also das Gleichgewicht handgreiflich u. s. w.; eine überall schlechte Beweisart, indem sie von dem Nichtwissen des bestimmenden Grundes auf das Nichtdaseyn schließt, die aber hier gerade umgekehrt anwendbar wäre; denn eben,

wo das Nichtwissen eintritt, findet um so gewisser das Bestimmtwerden statt. Die Hauptsache ist, daß dieser Begriff eine gänzliche Zufälligkeit der einzelnen Handlungen einführt und in diesem Betracht sehr richtig mit der zufälligen Abweichung der Atomen verglichen worden ist, die Epikurus in der Physik in gleicher Absicht ersann, nämlich dem Fatum zu entgehen. Zufall aber ist unmöglich, widerstreitet der Vernunft wie der nothwendigen Einheit des Ganzen; und wenn Freiheit nicht anders als mit der gänzlichen Zufälligkeit der Handlungen zu retten ist, so ist sie überhaupt nicht zu retten. Es setzt sich diesem System des Gleichgewichts der Willkür, und zwar mit vollem Fug, der Determinismus (oder nach Kant Prädeterminismus) entgegen, indem er die empirische Nothwendigkeit aller Handlungen aus dem Grunde behauptet, weil jede derselben durch Vorstellungen oder andere Ursachen bestimmt sey, die in einer vergangenen Zeit liegen, und die bei der Handlung selbst nicht mehr in unserer Gewalt stehen. Beide Systeme gehören dem nämlichen Standpunkt an; nur daß, wenn es einmal keinen höheren gäbe, das letzte unleugbar den Vorzug verdiente. Beiden gleich unbekannt ist jene höhere Nothwendigkeit, die gleichweit entfernt ist von Zufall als Zwang oder äußerem Bestimmtwerden, die vielmehr eine innere, aus dem Wesen des Handelnden selbst quellende Nothwendigkeit ist. Alle Verbesserungen aber, die man bei dem Determinismus anzubringen suchte, z. B. die Leibnizische, daß die bewegenden Ursachen den Willen doch nur incliniren, aber nicht bestimmen, helfen in der Hauptsache gar nichts.

Ueberhaupt erst der Idealismus hat die Lehre von der Freiheit in dasjenige Gebiet erhoben, wo sie allein verständlich ist. Das intelligible Wesen jedes Dings, und vorzüglich des Menschen, ist diesem zufolge außer allem Causalzusammenhang, wie außer oder über aller Zeit. Es kann daher nie durch irgend etwas Vorhergehendes bestimmt seyn, indem es selbst vielmehr allem andern, das in ihm ist oder wird, nicht sowohl der Zeit, als dem Begriff nach als absolute Einheit vorangeht, die immer schon ganz und vollendet da seyn muß, damit die einzelne Handlung oder Bestimmung in ihr möglich sey. Wir

drücken nämlich den Kantischen Begriff nicht eben genau mit seinen Worten, aber doch so aus, wie wir glauben, daß er, um verständlich zu seyn, ausgedrückt werden müsse. Wird aber dieser Begriff angenommen, so scheint auch Folgendes richtig geschlossen zu werden. Die freie Handlung folgt unmittelbar aus dem Intelligibeln des Menschen. Aber sie ist nothwendig eine bestimmte Handlung, z. B. um das Nächste anzuführen, eine gute oder böse. Vom absolut-Unbestimmten zum Bestimmten gibt es aber keinen Uebergang. Daß etwa das intelligible Wesen aus purer lauterer Unbestimmtheit heraus ohne allen Grund sich selbst bestimmen sollte, führt auf das obige System der Gleichgültigkeit der Willkür zurück. Um sich selbst bestimmen zu können, müßte es in sich schon bestimmt seyn, nicht von außen freilich, welches seiner Natur widerspricht, auch nicht von innen durch irgend eine bloß zufällige oder empirische Nothwendigkeit, indem dieß alles (das Psychologische so gut wie das Physische) unter ihm liegt; sondern es selber als sein Wesen, d. h. seine eigne Natur, müßte ihm Bestimmung seyn. Es ist ja kein unbestimmtes Allgemeines, sondern bestimmt das intelligible Wesen dieses Menschen; von einer solchen Bestimmtheit gilt der Spruch: Determinatio est negatio, keineswegs, indem sie mit der Position und dem Begriff des Wesens selber eins, also eigentlich das Wesen in dem Wesen ist. Das intelligible Wesen kann daher, so gewiß es schlechthin frei und absolut handelt, so gewiß nur seiner eignen innern Natur gemäß handeln, oder die Handlung kann aus seinem Innern nur nach dem Gesetz der Identität und mit absoluter Nothwendigkeit folgen, welche allein auch die absolute Freiheit ist; denn frei ist, was nur den Gesetzen seines eignen Wesens gemäß handelt und von nichts anderem weder in noch außer ihm bestimmt ist.

Es ist mit dieser Vorstellung der Sache wenigstens Eines gewonnen, daß die Ungereimtheit des Zufälligen der einzelnen Handlung entfernt ist. Dieß muß feststehen, auch in jeder höheren Ansicht, daß die einzelne Handlung aus innerer Nothwendigkeit des freien Wesens, und demnach selbst mit Nothwendigkeit erfolgt, die nur nicht, wie noch immer geschieht, mit der empirischen auf Zwang beruhenden (die aber

selber nur verhüllte Zufälligkeit ist) verwechselt werden muß. Aber was ist denn jene innere Nothwendigkeit des Wesens selber? Hier liegt der Punkt, bei welchem Nothwendigkeit und Freiheit vereinigt werden müssen, wenn sie überhaupt vereinbar sind. Wäre jenes Wesen ein todtes Seyn und in Ansehung des Menschen ein ihm bloß gegebenes, so wäre, da die Handlung aus ihm nur mit Nothwendigkeit folgen kann, die Zurechnungsfähigkeit und alle Freiheit aufgehoben. Aber eben jene innere Nothwendigkeit ist selber die Freiheit, das Wesen des Menschen ist wesentlich *seine eigne That*; Nothwendigkeit und Freiheit stehen ineinander, als Ein Wesen, das nur von verschiedenen Seiten betrachtet als das eine oder andere erscheint, an sich Freiheit, formell Nothwendigkeit ist. Das Ich, sagt Fichte, ist seine eigne That; Bewußtseyn ist Selbstsetzen — aber das Ich ist nichts von diesem Verschiedenes, sondern eben das Selbstsetzen selber. Dieses Bewußtseyn aber, inwiefern es bloß als selbst-Erfassen oder Erkennen des Ich gedacht wird, ist nicht einmal das Erste, und setzt, wie alles bloße Erkennen das eigentliche Seyn schon voraus. Dieses vor dem Erkennen vermuthete Seyn ist aber kein Seyn, wenn es gleich kein Erkennen ist; es ist reales Selbstsetzen, es ist ein Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu etwas macht und der Grund und die Basis aller Wesenheit ist.

Aber in viel bestimmterem als diesem allgemeinen Sinne gelten jene Wahrheiten in der unmittelbaren Beziehung auf den Menschen. Der Mensch ist in der ursprünglichen Schöpfung, wie gezeigt, ein unentschiedenes Wesen — (welches mythisch als ein diesem Leben vorausgegangener Zustand der Unschuld und anfänglichen Seligkeit dargestellt werden mag) —; nur er selbst kann sich entscheiden. Aber diese Entscheidung kann nicht in die Zeit fallen; sie fällt außer aller Zeit und daher mit der ersten Schöpfung (wenn gleich als eine von ihr verschiedene That) zusammen. Der Mensch, wenn er auch in der Zeit geboren wird, ist doch in den Anfang der Schöpfung (das Centrum) erschaffen. Die That, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an: sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit (unergriffen

von ihr) hindurch als eine der Natur nach ewige That. Durch sie reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung; daher er durch sie auch außer dem Erschaffenen, frei und selbst ewiger Anfang ist. So unfaßlich diese Idee der gemeinen Denkweise vorkommen mag, so ist doch in jedem Menschen ein mit derselben übereinstimmendes Gefühl, als sey er, was er ist, von aller Ewigkeit schon gewesen und keineswegs in der Zeit erst geworden. Daher, ohnerachtet der unleugbaren Nothwendigkeit aller Handlungen, und obgleich jeder, wenn er auf sich aufmerksam ist, sich gestehen muß, daß er keineswegs zufällig oder willkürlich böse oder gut ist, der Böse z. B. sich doch nichts weniger als gezwungen vorkommt (weil Zwang nur im Werden, nicht im Seyn empfunden werden kann), sondern seine Handlungen mit Willen, nicht gegen seinen Willen thut. Daß Judas ein Verräther Christi wurde, konnte weder er selbst noch eine Creatur ändern, und dennoch verrieth er Christum nicht gezwungen, sondern willig und mit völliger Freiheit[1]. Ebenso verhält es sich mit dem Guten, daß er nämlich nicht zufällig oder willkürlich gut, und dennoch so wenig gezwungen ist, daß vielmehr kein Zwang, ja selbst die Pforten der Hölle nicht im Stande wären seine Gesinnung zu überwältigen. In dem Bewußtseyn, sofern es bloßes Selbsterfassen und nur idealisch ist, kann jene freie That, die zur Nothwendigkeit wird, freilich nicht vorkommen, da sie ihm, wie dem Wesen, vorangeht, es erst **macht**; aber sie ist darum doch keine That, von der dem Menschen überall kein Bewußtseyn geblieben; indem derjenige, welcher etwa, um eine unrechte Handlung zu entschuldigen, sagt: so bin ich nun einmal, doch sich wohl bewußt ist, daß er durch seine Schuld so ist, so sehr er auch Recht hat, daß es ihm unmöglich gewesen anders zu handeln. Wie oft geschieht es, daß ein Mensch von Kindheit an, zu einer Zeit, da wir ihm, empirisch betrachtet, kaum Freiheit und Ueberlegung zutrauen können, einen Hang zum Bösen zeigt, von dem voraus-

[1] So Luther im Traktat de servo arbitrio; mit Recht, wenn er auch die Vereinigung einer solchen unfehlbaren Nothwendigkeit mit der Freiheit der Handlungen nicht auf die rechte Art begriffen.

zusehen ist, daß er keiner Zucht und Lehre weichen werde, und der in der Folge wirklich die argen Früchte zur Reife bringt, die wir im Keime vorausgesehen hatten; und daß gleichwohl niemand die Zurechnungsfähigkeit derselben bezweifelt, und von der Schuld dieses Menschen so überzeugt ist, als es nur immer seyn könnte, wenn jede einzelne Handlung in seiner Gewalt gestanden hätte. Diese allgemeine Beurtheilung eines seinem Ursprung nach ganz bewußtlosen und sogar unwiderstehlichen Hangs zum Bösen als eines Actus der Freiheit weist auf eine That, und also auf ein Leben vor diesem Leben hin, nur daß es nicht eben der Zeit nach vorangehend gedacht werde, indem das Intelligible überhaupt außer der Zeit ist. Weil in der Schöpfung der höchste Zusammenklang und nichts so getrennt und nacheinander ist, wie wir es darstellen müssen, sondern im Früheren auch schon das Spätere mitwirkt und alles in Einem magischen Schlage zugleich geschieht, so hat der Mensch, der hier entschieden und bestimmt erscheint, in der ersten Schöpfung sich in bestimmter Gestalt ergriffen, und wird als solcher, der er von Ewigkeit ist, geboren, indem durch jene That sogar die Art und Beschaffenheit seiner Corporisation bestimmt ist. Von jeher war die angenommene Zufälligkeit der menschlichen Handlungen im Verhältniß zu der im göttlichen Verstande zuvor entworfenen Einheit des Weltganzen, der größte Anstoß in der Lehre der Freiheit. Daher denn, indem weder die Präscienz Gottes noch die eigentliche Fürsehung aufgegeben werden konnte, die Annahme der Prädestination. Die Urheber derselben empfanden, daß die Handlungen des Menschen von Ewigkeit bestimmt seyn müßten; aber sie suchten diese Bestimmung nicht in der ewigen, mit der Schöpfung gleichzeitigen, Handlung, die das Wesen des Menschen selbst ausmacht, sondern in einem absoluten, d. h. völlig grundlosen, Rathschluß Gottes, durch welchen der eine zur Verdammniß, der andere zur Seligkeit vorherbestimmt worden, und hoben damit die Wurzel der Freiheit auf. Auch wir behaupten eine Prädestination, aber in ganz anderm Sinne, nämlich in diesem: wie der Mensch hier handelt, so hat er von Ewigkeit und schon im Anfang der Schöpfung gehandelt. Sein Handeln **wird** nicht, wie er selbst

als sittliches Wesen nicht wird, sondern der Natur nach ewig ist. Es fällt damit auch jene oft gehörte peinliche Frage hinweg: warum ist eben dieser bestimmt, böse und ruchlos, jener andere dagegen fromm und gerecht zu handeln? denn sie setzt voraus, daß der Mensch nicht schon anfänglich Handlung und That sey, und daß er als geistiges Wesen ein Seyn vor und unabhängig von seinem Willen habe, welches, wie gezeigt worden, unmöglich ist.

Nachdem einmal in der Schöpfung, durch Reaktion des Grundes zur Offenbarung, das Böse allgemein erregt worden, so hat der Mensch sich von Ewigkeit in der Eigenheit und Selbstsucht ergriffen, und alle, die geboren werden, werden mit dem anhängenden finstern Princip des Bösen geboren, wenn gleich dieses Böse zu seinem Selbstbewußtseyn erst durch das Eintreten des Gegensatzes erhoben wird. Nur aus diesem finstern Princip kann, wie der Mensch jetzt ist, durch göttliche Transmutation, das Gute als das Licht herausgebildet werden. Dieses ursprüngliche Böse im Menschen, das nur derjenige in Abrede ziehen kann, der den Menschen in sich und außer sich nur oberflächlich kennen gelernt hat, ist, obgleich in Bezug auf das jetzige empirische Leben ganz von der Freiheit unabhängig, doch in seinem Ursprung eigne That, und darum allein ursprüngliche Sünde, was von jener, freilich ebenfalls unleugbaren, nach eingetretener Zerrüttung als Contagium fortgepflanzten Unordnung der Kräfte nicht gesagt werden kann. Denn nicht die Leidenschaften an sich sind das Böse, noch haben wir allein mit Fleisch und Blut, sondern mit einem Bösen in und außer uns zu kämpfen, das Geist ist. Nur jenes durch eigne That, aber von der Geburt, zugezogene Böse kann daher das radikale Böse heißen, und bemerkenswerth ist, wie Kant, der sich zu einer transcendentalen alles menschliche Seyn bestimmenden That in der Theorie nicht erhoben hatte, durch bloße treue Beobachtung der Phänomene des sittlichen Urtheils in späteren Untersuchungen auf die Anerkennung eines, wie er sich ausdrückt, subjektiven, aller in die Sinne fallenden That vorangehenden Grundes der menschlichen Handlungen, der doch selbst wiederum ein Actus der Freiheit seyn müsse, geleitet wurde; indeß Fichte, der den

Begriff einer solchen That in der Speculation erfaßt hatte, in der Sittenlehre wieder dem herrschenden Philanthropismus zufiel und jenes allem empirischen Handeln vorangehende Böse nur in der Trägheit der menschlichen Natur finden wollte.

Es scheint nur Ein Grund zu seyn, der gegen diese Ansicht angeführt werden könnte: dieser, daß sie alle Umwendung des Menschen vom Bösen zum Guten, und umgekehrt, für dieses Leben wenigstens abschneide. Allein es sey nun, daß menschliche oder göttliche Hülfe — (einer Hülfe bedarf der Mensch immer) — ihn zu der Umwandlung ins Gute bestimme, so liegt doch dieß, daß er dem guten Geist jene Einwirkung verstattet, sich ihm nicht positiv verschließt, ebenfalls schon in jener anfänglichen Handlung, durch welche er dieser und kein anderer ist. Daher in dem Menschen, in welchem jene Transmutation noch nicht vorgegangen, aber auch nicht das gute Princip völlig erstorben ist, die innere Stimme seines eignen, in Bezug auf ihn, wie er jetzt ist, besseren Wesens, nie aufhört ihn dazu aufzufordern, so wie er erst durch die wirkliche und entschiedene Umwendung den Frieden in seinem eignen Innern, und, als wäre erst jetzt der anfänglichen Idea Genüge gethan, sich als versöhnt mit seinem Schutzgeist findet. Es ist im strengsten Verstande wahr, daß, wie der Mensch überhaupt beschaffen ist, nicht er selbst, sondern entweder der gute oder der böse Geist in ihm handelt; und dennoch thut dieß der Freiheit keinen Eintrag. Denn eben das in-sich-handeln-Lassen des guten oder bösen Princips ist die Folge der intelligiblen That, wodurch sein Wesen und Leben bestimmt ist.

Nachdem wir also Anfang und Entstehung des Bösen bis zur Wirklichwerdung im einzelnen Menschen dargethan haben, so scheint nichts übrig, als seine Erscheinung im Menschen zu beschreiben.

Die allgemeine Möglichkeit des Bösen besteht, wie gezeigt, darin, daß der Mensch seine Selbstheit, anstatt sie zur Basis, zum Organ zu machen, vielmehr zum Herrschenden und zum Allwillen zu erheben, dagegen das Geistige in sich zum Mittel zu machen streben kann. Ist in dem Menschen das finstere Princip der Selbstheit und des Eigenwillens ganz vom Licht durchdrungen und mit ihm eins, so ist Gott, als die

ewige Liebe, oder als wirklich existirend, das Band der Kräfte in ihm. Sind aber die beiden Principien in Zwietracht, so schwingt sich ein anderer Geist an die Stelle, da Gott seyn sollte; der umgekehrte Gott nämlich; jenes durch die Offenbarung Gottes zur Actualisirung erregte Wesen, das nie aus der Potenz zum Actus gelangen kann, das zwar nie ist, aber immer seyn will, und daher, wie die Materie der Alten, nicht mit dem vollkommenen Verstande, sondern nur durch falsche Imagination (λογισμῷ νόθῳ[1]) — welche eben die Sünde ist — als wirklich erfaßt (actualisirt) werden kann; weßhalb es durch spiegelhafte Vorstellungen, indem es, selbst nicht seyend, den Schein von dem wahren Seyn, wie die Schlange die Farben vom Licht, entlehnt, den Menschen zur Sinnlosigkeit zu bringen strebt, in der es allein von ihm aufgenommen und begriffen werden kann. Es wird daher mit Recht nicht nur als ein Feind aller Creatur (weil diese nur durch das Band der Liebe besteht) und vorzüglich des Menschen, sondern auch als Verführer desselben vorgestellt, der ihn zur falschen Lust und Aufnahme des Nichtseyenden in seine Imagination lockt, worin es von der eignen bösen Neigung des Menschen unterstützt wird, dessen Auge, unvermögend, auf den Glanz des Göttlichen und der Wahrheit hinschauend, Stand zu halten, immer auf das Nichtseyende hinblickt. So ist denn der Anfang der Sünde, daß der Mensch aus dem eigentlichen Seyn in das Nichtseyn, aus der Wahrheit in die Lüge, aus dem Licht in die Finsterniß übertritt, um selbst schaffender Grund zu werden, und mit der Macht des Centri, das er in sich hat, über alle Dinge zu herrschen. Denn es bleibt auch dem aus dem Centro gewichenen immer noch das Gefühl, daß er alle Dinge gewesen ist, nämlich in und mit Gott; darum strebt er wieder dahin, aber für sich, nicht wo er es seyn könnte, nämlich in Gott. Hieraus entsteht der Hunger der Selbstsucht, die in dem Maß, als sie vom Ganzen und von der Einheit sich lossagt, immer dürftiger, armer, aber eben darum begieriger, hungriger, giftiger wird. Es ist im Bösen der sich selbst aufzehrende und immer vernichtende

[1] Der Platonische Ausdruck im Timäos S. 349, Vol. IX. der Zweibr. Ausg.; früher in Tim. Locr. de an. mundi, ebendas. S. 5.

Widerspruch, daß es creatürlich zu werden strebt, eben indem es das Band der Creatürlichkeit vernichtet, und aus Uebermuth, alles zu seyn, ins Nichtseyn fällt. Uebrigens erfüllt die offenbare Sünde nicht wie bloße Schwäche und Unvermögen mit Bedauern, sondern mit Schrecken und Horror, ein Gefühl, das nur daher erklärbar ist, daß sie das Wort zu brechen, den Grund der Schöpfung anzutasten und das Mysterium zu profaniren strebt. Allein auch dieses sollte offenbar werden, denn nur im Gegensatz der Sünde offenbart sich jenes innerste Band der Abhängigkeit der Dinge und das Wesen Gottes, das gleichsam vor aller Existenz (noch nicht durch sie gemildert), und darum schrecklich ist. Denn Gott selbst überkleidet dieses Princip in der Creatur und bedeckt es mit Liebe, indem er es zum Grund und gleichsam zum Träger der Wesen macht. Wer es nun durch Mißbrauch des zum Selbstseyn erhobenen Eigenwillens aufreizt, für den und gegen den wird es aktuell. Denn weil Gott in seiner Existenz doch nicht gestört, noch weniger aufgehoben werden kann, so wird nach der nothwendigen Correspondenz, die zwischen Gott und seiner Basis stattfindet, eben jener in der Tiefe des Dunkels auch in jedem einzelnen Menschen leuchtende Lebensblick dem Sünder zum verzehrenden Feuer entflammt, so wie im lebendigen Organismus das einzelne Glied oder System, sobald es aus dem Ganzen gewichen ist, die Einheit und Conspiration selbst, der es sich entgegensetzt, als Feuer (= Fieber) empfindet und von innerer Gluth entzündet wird.

Wir haben gesehen, wie durch falsche Einbildung und nach dem Nichtseyenden sich richtende Erkenntniß der Geist des Menschen dem Geist der Lüge und Falschheit sich öffnet, und bald von ihm fascinirt der anfänglichen Freiheit verlustig wird. Hieraus folgt, daß im Gegentheil das wahre Gute nur durch eine göttliche Magie bewirkt werden könne, nämlich durch die unmittelbare Gegenwart des Seyenden im Bewußtseyn und der Erkenntniß. Ein willkürliches Gutes ist so unmöglich als ein willkürliches Böses. Die wahre Freiheit ist im Einklang mit einer heiligen Nothwendigkeit, dergleichen wir in der wesentlichen Erkenntniß empfinden, da Geist und Herz, nur durch ihr eignes

Gesetz gebunden, freiwillig bejahen, was nothwendig ist. Wenn das Böse in einer Zwietracht der beiden Principien besteht, so kann das Gute nur in der vollkommenen Eintracht derselben bestehen, und das Band, das beide vereinigt, muß ein göttliches seyn, indem sie nicht auf bedingte, sondern auf vollkommene und unbedingte Weise eins sind. Das Verhältniß beider läßt sich daher nicht als selbstbeliebige, oder aus Selbstbestimmung hervorgegangene Sittlichkeit vorstellen. Der letzte Begriff setzte voraus, daß sie nicht an sich eins seyen; wie sollen sie aber eins werden, wenn sie es nicht sind? außerdem führt er zu dem ungereimten System des Gleichgewichts der Willkür zurück. Das Verhältniß beider Principien ist das einer Gebundenheit des finstern Princips (der Selbstheit) an das Licht. Es sey uns erlaubt, dieß, der ursprünglichen Wortbedeutung nach, durch Religiosität auszudrücken. Wir verstehen darunter nicht, was ein krankhaftes Zeitalter so nennt, müßiges Brüten, andächtelndes Ahnden, oder Fühlen-wollen des Göttlichen. Denn Gott ist in uns die klare Erkenntniß oder das geistige Licht selber, in welchem erst alles andere klar wird, weit entfernt, daß es selbst unklar seyn sollte; und in wem diese Erkenntniß ist, den läßt sie wahrlich nicht müßig seyn oder feiern. Sie ist, wo sie ist, etwas viel Substantielleres, als unsere Empfindungsphilosophen meinen. Wir verstehen Religiosität in der ursprünglichen, praktischen Bedeutung des Worts. Sie ist Gewissenhaftigkeit, oder daß man handle, wie man weiß, und nicht dem Licht der Erkenntniß in seinem Thun widerspreche. Einen Menschen, dem dieß nicht auf eine menschliche, physische oder psychologische, sondern auf eine göttliche Weise unmöglich ist, nennt man religiös, gewissenhaft im höchsten Sinne des Worts. Derjenige ist nicht gewissenhaft, der sich im vorkommenden Fall noch erst das Pflichtgebot vorhalten muß, um sich durch Achtung für dasselbe zum Rechtthun zu entscheiden. Schon der Wortbedeutung nach läßt Religiosität keine Wahl zwischen Entgegengesetzten zu; kein aequilibrium arbitrii (die Pest aller Moral), sondern nur die höchste Entschiedenheit für das Rechte, ohne alle Wahl. Gewissenhaftigkeit erscheint nicht eben nothwendig und immer als Enthusiasmus oder als außerordentliche Erhebung über sich selbst, wozu,

wenn der Dünkel selbstbeliebiger Sittlichkeit niedergeschlagen ist, ein anderer und noch viel schlimmerer Hochmuthsgeist gerne auch diese machen möchte. Sie kann ganz formell, in strenger Pflichterfüllung, erscheinen, wo ihr sogar der Charakter der Härte und Herbheit beigemischt ist, wie in der Seele des M. Cato, dem ein Alter jene innere und fast göttliche Nothwendigkeit des Handelns zuschreibt, indem er sagt, er sey der Tugend am ähnlichsten gewesen, indem er nie recht gehandelt, damit er so handelte (aus Achtung für das Gebot), sondern weil er gar nicht anders habe handeln können. Diese Strenge der Gesinnung ist, wie die Strenge des Lebens in der Natur, der Keim, aus welchem erst wahre Anmuth und Göttlichkeit als Blüthe hervorgeht; aber die vermeintlich vornehmere Moralität, welche diesen Kern verschmähen zu dürfen glaubt, ist einer tauben Blüthe gleich, die keine Frucht erzeugt[1]. Das Höchste ist, eben darum weil es dieß ist, nicht immer das Allgemeingültige; und wer das Geschlecht geistiger Wollüstlinge kennen gelernt, dem gerade das Höchste der Wissenschaft wie des Gefühls zur ausgelassensten Geistes-Un-Zucht und Erhebung über die sogenannte gemeine Pflichtmäßigkeit dienen muß, wird sich wohl bedenken, es als solches auszusprechen. Schon ist vorauszusehen, daß auf dem Wege, wo jeder früher eine schöne Seele als eine vernünftige seyn, und lieber edel heißen als gerecht seyn will, die Sittenlehre noch auf den allgemeinen Begriff des Geschmacks zurückgeführt werden wird, wonach sodann das Laster nur noch in einem schlechten oder verdorbenen Geschmack bestehen würde[2]. Wenn in der ernsten Gesinnung das göttliche Princip derselben, als solches, durchschlägt, so erscheint Tugend als Enthusiasmus; als

[1] Sehr richtige Bemerkungen über diese moralische Genialität des Zeitalters enthält die mehrmals angeführte Recension von Hrn. Fr. Schlegel in den Heidelb. Jahrbüchern, S. 154.

[2] Ein junger Mann, der wahrscheinlich, wie jetzt viele andere, zu hochmüthig, den ehrlichen Weg Kants zu wandeln, und doch unfähig, sich zum wirklich Besseren zu erheben, ästhetisch irre redet, hat bereits eine solche Begründung der Moral durch Aesthetik angekündigt. Bei solchen Fortschritten wird vielleicht aus dem Kantischen Scherz, den Euklides als eine etwas schwerfällige Anleitung zum Zeichnen zu betrachten, auch noch Ernst werden.

Heroismus (im Kampf gegen das Böse), als der schöne freie Muth des Menschen, zu handeln, wie der Gott ihn unterrichtet, und nicht im Handeln abzufallen von dem, was er im Wissen erkannt hat; als Glaube, nicht im Sinn eines Fürwahrhaltens, das gar als verdienstlich angesehen wird, oder dem zur Gewißheit etwas abgeht — eine Bedeutung, die sich diesem Wort durch den Gebrauch für gemeine Dinge angehängt hat —, sondern in seiner ursprünglichen Bedeutung als Zutrauen, Zuversicht auf das Göttliche, die alle Wahl ausschließt. Wenn endlich in den unverbrüchlichen Ernst der Gesinnung, der aber immer vorausgesetzt wird, ein Strahl göttlicher Liebe sich senkt, so entsteht die höchste Verklärung des sittlichen Lebens in Anmuth und göttliche Schönheit.

Die Entstehung des Gegensatzes von Gut und Bös, und wie beides in der Schöpfung durcheinander wirkt, haben wir nun soviel möglich untersucht; aber noch ist die höchste Frage dieser ganzen Untersuchung zurück. Gott ist bis jetzt bloß betrachtet worden als sich selbst offenbarendes Wesen. Aber wie verhält er sich denn zu dieser Offenbarung als sittliches Wesen? Ist sie eine Handlung, die mit blinder und bewußtloser Nothwendigkeit erfolgt; oder ist sie eine freie und bewußte That? Und wenn sie das letzte ist, wie verhält sich Gott als sittliches Wesen zu dem Bösen, dessen Möglichkeit und Wirklichkeit von der Selbstoffenbarung abhängt? Hat er, wenn er diese gewollt, auch das Böse gewollt, und wie ist dieses Wollen mit der Heiligkeit und höchsten Vollkommenheit in ihm zu reimen, oder im gewöhnlichen Ausdruck, wie ist Gott wegen des Bösen zu rechtfertigen?

Die vorläufige Frage wegen der Freiheit Gottes in der Selbstoffenbarung scheint zwar durch das Vorhergehende entschieden. Wäre uns Gott ein bloß logisches Abstraktum, so müßte dann auch alles aus ihm mit logischer Nothwendigkeit folgen; er selbst wäre gleichsam nur das höchste Gesetz, von dem alles ausfließt, aber ohne Personalität und Bewußtseyn davon. Allein wir haben Gott erklärt als lebendige Einheit von Kräften; und wenn Persönlichkeit nach unserer früheren Erklärung auf der Verbindung eines Selbständigen mit einer von ihm unabhängigen Basis beruht, so nämlich, daß diese beiden sich ganz

durchdringen und nur Ein Wesen sind, so ist Gott durch die Verbindung des idealen Princips in ihm mit dem (relativ auf dieses) unabhängigen Grunde, da Basis und Existirendes in ihm sich nothwendig zu Einer absoluten Existenz vereinigen, die höchste Persönlichkeit; der auch, wenn die lebendige Einheit beider Geist ist, so ist Gott, als das absolute Band derselben, Geist im eminenten und absoluten Verstande. So gewiß ist es, daß nur durch das Band Gottes mit der Natur die Persönlität in ihm begründet ist, da im Gegentheil der Gott des reinen Idealismus, so gut wie der des reinen Realismus, nothwendig ein unpersönliches Wesen ist, wovon der Fichtesche und Spinozische Begriff die klarsten Beweise sind. Allein weil in Gott ein unabhängiger Grund von Realität und daher zwei gleich ewige Anfänge der Selbstoffenbarung sind, so muß auch Gott nach seiner Freiheit in Beziehung auf beide betrachtet werden. Der erste Anfang zur Schöpfung ist die Sehnsucht des Einen, sich selbst zu gebären, oder der Wille des Grundes. Der zweite ist der Wille der Liebe, wodurch das Wort in die Natur ausgesprochen wird, und durch den Gott sich erst persönlich macht. Der Wille des Grundes kann daher nicht frei seyn in dem Sinne, in welchem es der Wille der Liebe ist. Er ist kein bewußter oder mit Reflexion verbundener Wille, obgleich auch kein völlig bewußtloser, der nach blinder mechanischer Nothwendigkeit sich bewegte, sondern mittlerer Natur, wie Begierde oder Lust, und am ehesten dem schönen Drang einer werdenden Natur vergleichbar, die sich zu entfalten strebt, und deren innere Bewegungen unwillkürlich sind (nicht unterlassen werden können), ohne daß sie doch sich in ihnen gezwungen fühlte. Schlechthin freier und bewußter Wille aber ist der Wille der Liebe, eben weil er dieß ist; die aus ihm folgende Offenbarung ist Handlung und That. Die ganze Natur sagt uns, daß sie keineswegs vermöge einer bloß geometrischen Nothwendigkeit da ist; es ist nicht lautere reine Vernunft in ihr, sondern Persönlichkeit und Geist (wie wir den vernünftigen Autor vom geistreichen wohl unterscheiden); sonst hätte der geometrische Verstand, der so lange geherrscht hat, sie längst durchdringen und sein Idol allgemeiner und ewiger Naturgesetze mehr bewahrheiten müssen, als es bis jetzt geschehen

ist, da er vielmehr das irrationale Verhältniß der Natur zu sich täglich mehr erkennen muß. Die Schöpfung ist keine Begebenheit, sondern eine That. Es gibt keine Erfolge aus allgemeinen Gesetzen, sondern Gott, d. h. die Person Gottes, ist das allgemeine Gesetz, und alles, was geschieht, geschieht vermöge der Persönlichkeit Gottes; nicht nach einer abstrakten Nothwendigkeit, die **wir** im Handeln nicht ertragen würden, geschweige Gott. In der nur zu sehr vom Geist der Abstraktion beherrschten Leibnizischen Philosophie ist die Anerkennung der Naturgesetze als sittlich-, nicht aber geometrisch-nothwendiger, und ebensowenig willkürlicher Gesetze, eine der erfreulichsten Seiten. „Ich habe gefunden, sagt Leibniz, daß die in der Natur wirklich nachzuweisenden Gesetze doch nicht absolut demonstrabel sind, was aber auch nicht nothwendig ist. Zwar können sie auf verschiedene Art bewiesen werden; aber immer muß etwas vorausgesetzt werden, das nicht ganz geometrisch nothwendig ist. Daher sind diese Gesetze der Beweis eines höchsten, intelligenten und freien Wesens gegen das System absoluter Nothwendigkeit. Sie sind weder ganz nothwendig (in jenem abstrakten Verstande), noch ganz willkürlich, sondern stehen in der Mitte als Gesetze, die von einer über alles vollkommenen Weisheit abstammen“ [1]. Das höchste Streben der dynamischen Erklärungsart ist kein anderes als diese Reduktion der Naturgesetze auf Gemüth, Geist und Willen.

Um jedoch das Verhältniß Gottes als moralischen Wesens zur Welt zu bestimmen, reicht die allgemeine Erkenntniß der Freiheit in der Schöpfung nicht hin; es fragt sich noch außerdem, ob die That der Selbstoffenbarung in dem Sinne frei gewesen, daß alle Folgen derselben in Gott vorgesehen worden. Auch dieses aber ist nothwendig zu bejahen; denn es würde der Wille zur Offenbarung selbst nicht lebendig seyn, wenn ihm nicht ein anderer auf das Innere des Wesens zurückgehender Wille entgegenstünde; aber in diesem an-sich-Halten entsteht ein reflexives Bild alles dessen, was in dem Wesen implicite enthalten ist, in welchem Gott sich ideal verwirklicht, oder, was dasselbe ist, sich in seiner

[1] Tentam. theod. Opp. T. I, p. 365. 366.

Verwirklichung zuvor erkennt. So muß also doch, da eine dem Willen zur Offenbarung entgegenwirkende Tendenz in Gott ist, Liebe und Güte oder das Communicativum sui überwiegen, damit eine Offenbarung sey; und dieses, die Entscheidung, vollendet erst eigentlich den Begriff derselben als einer bewußten und sittlich-freien That.

Ohnerachtet dieses Begriffs, und obwohl die Handlung der Offenbarung in Gott nur sittlich- oder beziehungsweise auf Güte und Liebe nothwendig ist, bleibt die Vorstellung einer Berathschlagung Gottes mit sich selbst, oder einer Wahl zwischen mehreren möglichen Welten eine grundlose und unhaltbare Vorstellung. Im Gegentheil, sobald nur die nähere Bestimmung einer sittlichen Nothwendigkeit hinzugefügt wird, ist ganz unleugbar der Satz: daß aus der göttlichen Natur alles mit absoluter Nothwendigkeit folgt, daß alles, was Kraft derselben möglich ist, auch wirklich seyn muß, und was nicht wirklich ist, auch sittlich-unmöglich seyn muß. Der Spinozismus fehlt keineswegs durch die Behauptung einer solchen unverbrüchlichen Nothwendigkeit in Gott, sondern dadurch, daß er dieselbe unlebendig und unpersönlich nimmt. Denn da dieses System von dem Absoluten überhaupt nur die eine Seite begreift — nämlich die reale oder inwiefern Gott nur im Grunde wirkt, so führen jene Sätze allerdings auf eine blinde und verstandlose Nothwendigkeit. Wenn aber Gott wesentlich Liebe und Güte ist, so folgt auch das, was in ihm sittlich-nothwendig ist, mit einer wahrhaft metaphysischen Nothwendigkeit. Würde zur vollkommenen Freiheit in Gott die Wahl im eigentlichsten Verstande erfordert, so müßte dann noch weiter gegangen werden. Denn eine perfekte Freiheit der Wahl würde erst dann gewesen seyn, wenn Gott auch eine weniger vollkommene Welt, als nach allen Bedingungen möglich war, hätte erschaffen können; wie denn, da nichts so ungereimt ist, das nicht einmal vorgebracht worden, von einigen auch wirklich und im Ernst — nicht bloß wie von dem Castillanischen König Alphonsus, dessen bekannte Aeußerung nur das damals herrschende Ptolomäische System traf — behauptet worden: Gott hätte, wenn er gewollt, eine bessere Welt als diese erschaffen können. So sind auch die Gründe gegen die Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit

in Gott von dem ganz formellen Begriff der Möglichkeit hergenommen, daß alles möglich ist, was sich nicht widerspricht; z. B. in der bekannten Einrede, daß dann alle verständig erfundenen Romane wirkliche Begebenheiten seyn müssen. Einen solchen bloß formalen Begriff hatte selbst Spinoza nicht; alle Möglichkeit gilt bei ihm nur beziehungsweise auf die göttliche Vollkommenheit, und Leibniz nimmt diesen Begriff offenbar bloß an, um eine Wahl in Gott herauszubringen, und sich dadurch so weit als möglich von Spinoza zu entfernen. „Gott wählt, sagt er, zwischen Möglichkeiten, und wählt darum frei, ohne Necessitirung: dann erst wäre keine Wahl, keine Freiheit, wenn nur Eines möglich wäre." Wenn zur Freiheit nichts weiter als eine solche leere Möglichkeit fehlt, so kann zugegeben werden, daß formell, oder ohne auf die göttliche Wesenheit zu sehen, Unendliches möglich war und noch ist; allein dieß heißt die göttliche Freiheit durch einen Begriff behaupten wollen, der an sich falsch ist, und der bloß in unserem Verstand, aber nicht in Gott möglich ist, in welchem ein Absehen von seinem Wesen oder seinen Vollkommenheiten wohl nicht gedacht werden kann. Was die Pluralität möglicher Welten betrifft, so scheint ein an sich Regelloses, dergleichen nach unserer Erklärung die ursprüngliche Bewegung des Grundes ist, wie ein noch nicht geformter, aber aller Formen empfänglicher Stoff, allerdings eine Unendlichkeit von Möglichkeiten darzubieten, und wenn etwa darauf die Möglichkeit mehrerer Welten gegründet werden sollte, so wäre nur zu bemerken, daß daraus doch keine solche Möglichkeit in Ansehung Gottes folgen würde, indem der Grund nicht Gott zu nennen ist, und Gott nach seiner Vollkommenheit nur Eines wollen kann. Allein es ist auch jene Regellosigkeit keineswegs so zu denken, als wäre nicht in dem Grunde doch der Urtypus der nach dem Wesen Gottes allein möglichen Welt enthalten, welcher in der wirklichen Schöpfung nur durch Scheidung, Regulirung der Kräfte und Ausschließung des ihn hemmenden oder verdunkelnden Regellosen aus der Potenz zum Actus erhoben wird. In dem göttlichen Verstande selbst aber, als in uranfänglicher Weisheit, worin sich Gott ideal oder urbildlich verwirklicht, ist, wie nur Ein Gott ist, so auch nur Eine mögliche Welt.

In dem göttlichen Verstande ist ein System, aber Gott selbst ist kein System, sondern ein Leben, und darin liegt auch allein die Antwort auf die Frage, um deren willen dieß vorausgeschickt worden, wegen der Möglichkeit des Bösen in Bezug auf Gott. Alle Existenz fordert eine Bedingung, damit sie wirkliche, nämlich persönliche Existenz werde. Auch Gottes Existenz könnte ohne eine solche nicht persönlich seyn, nur daß er diese Bedingung in sich, nicht außer sich hat. Er kann die Bedingung nicht aufheben, indem er sonst sich selbst aufheben müßte; er kann sie nur durch Liebe bewältigen und sich zu seiner Verherrlichung unterordnen. Auch in Gott wäre ein Grund der Dunkelheit, wenn er die Bedingung nicht zu sich machte, sich mit ihr als eins und zur absoluten Persönlichkeit verbände. Der Mensch bekömmt die Bedingung nie in seine Gewalt, ob er gleich im Bösen darnach strebt; sie ist eine ihm nur geliehene, von ihm unabhängige; daher sich seine Persönlichkeit und Selbstheit nie zum vollkommenen Actus erheben kann. Dieß ist die allem endlichen Leben anklebende Traurigkeit, und wenn auch in Gott eine wenigstens beziehungsweise unabhängige Bedingung ist, so ist in ihm selber ein Quell der Traurigkeit, die aber nie zur Wirklichkeit kommt, sondern nur zur ewigen Freude der Ueberwindung dient. Daher der Schleier der Schwermuth, der über die ganze Natur ausgebreitet ist, die tiefe unzerstörliche Melancholie alles Lebens. Freude muß Leid haben, Leid in Freude verklärt werden. Was daher aus der bloßen Bedingung oder dem Grunde kommt, kommt nicht von Gott, wenn es gleich zu seiner Existenz nothwendig ist. Aber es kann auch nicht gesagt werden, daß das Böse aus dem Grunde komme, oder daß der Wille des Grundes Urheber desselben sey. Denn das Böse kann immer nur entstehen im innersten Willen des eignen Herzens, und wird nie ohne eigne That vollbracht. Die Sollicitation des Grundes oder die Reaktion gegen das Uebercreatürliche erweckt nur die Lust zum Creatürlichen oder den eignen Willen, aber sie erweckt ihn nur, damit ein unabhängiger Grund des Guten da sey, und damit er vom Guten überwältiget und durchdrungen werde. Denn nicht die erregte Selbstheit an sich ist das Böse, sondern nur sofern sie sich gänzlich

von ihrem Gegensatz, dem Licht oder dem Universalwillen, losgerissen hat. Aber eben dieses Lossagen vom Guten ist erst die Sünde. Die aktivirte Selbstheit ist nothwendig zur Schärfe des Lebens; ohne sie wäre völliger Tod, ein Einschlummern des Guten; denn wo nicht Kampf ist, da ist nicht Leben. Nur die Erweckung des Lebens also ist der Wille des Grundes, nicht das Böse unmittelbar und an sich. Schließt der Wille des Menschen die aktivirte Selbstheit mit der Liebe ein und ordnet sie dem Licht als dem allgemeinen Willen unter, so entsteht daraus erst die aktuelle, durch die in ihm befindliche Schärfe empfindlich gewordene Güte. Im Guten also ist die Reaktion des Grundes eine Wirkung zum Guten, im Bösen eine Wirkung zum Bösen, wie die Schrift sagt: in den Frommen bist du fromm, und in den Verkehrten verkehrt. Ein Gutes ohne wirksame Selbstheit ist selbst ein unwirksames Gutes. Dasselbe, was durch den Willen der Creatur böse wird (wenn es sich ganz losreißt, um für sich zu seyn), ist an sich selbst das Gute, solang es nämlich im Guten verschlungen und im Grunde bleibt. Nur die überwundene, also aus der Aktivität zur Potentialität zurückgebrachte Selbstheit ist das Gute, und der Potenz nach, als überwältigt durch dasselbe, bleibt es im Guten auch immerfort bestehen. Wäre im Körper nicht eine Wurzel der Kälte, so könnte die Wärme nicht fühlbar seyn. Eine attrahirende und eine repellirende Kraft für sich zu denken, ist unmöglich, denn worauf soll das Repellirende wirken, wenn ihm nicht das Attrahirende einen Gegenstand macht, oder worauf das Anziehende, wenn es nicht in sich selbst zugleich ein Zurückstoßendes hat? Daher dialektisch ganz richtig gesagt wird: Gut und Bös seyen dasselbe, nur von verschiedenen Seiten gesehen, oder, das Böse sey an sich, d. h. in der Wurzel seiner Identität betrachtet, das Gute, wie das Gute dagegen, in seiner Entzweiung oder Nicht-Identität betrachtet, das Böse. Aus diesem Grunde ist auch jene Rede ganz richtig, daß, wer keinen Stoff noch Kräfte zum Bösen in sich hat, auch zum Guten untüchtig sey, wovon wir zu unserer Zeit genugsame Beispiele gesehen. Die Leidenschaften, welchen unsere negative Moral den Krieg macht, sind Kräfte, deren jede mit der ihr

entsprechenden Tugend eine gemeinsame Wurzel hat. Die Seele alles Hasses ist Liebe, und im heftigsten Zorn zeigt sich nur die im innersten Centrum angegriffene und aufgereizte Stille. Im gehörigen Maß und organischen Gleichgewicht sind sie die Stärke der Tugend selbst und ihre unmittelbaren Werkzeuge. „Wenn die Leidenschaften Glieder der Unehre sind, sagt der treffliche J. G. Hamann, hören sie deßwegen auf Waffen der Mannheit zu seyn? Versteht ihr den Buchstaben der Vernunft klüger als jener allegorische Kämmerer der alexandrinischen Kirche den der Schrift, der sich selbst zum Verschnittenen machte um des Himmelreichs willen? — Die größten Bösewichter gegen sich selbst macht der Fürst dieses Aeons zu seinen Lieblingen — — seine (des Teufels) Hofnarren sind die ärgsten Feinde der schönen Natur, die freilich Korybanten und Gallier zu Bauchpfaffen, aber starke Geister zu wahren Anbetern hat"[1]. Nur mögen dann diejenigen, deren Philosophie mehr für das Gynäceum als für die Akademie oder die Palästra des Lyceums gemacht ist, jene dialektischen Sätze nicht vor ein Publikum bringen, das sie ebenso wie sie selber mißverstehend, darin eine Aufhebung alles Unterschiedes von Recht und Unrecht, Gut und Böse sieht, und vor welches sie so wenig als etwa die Sätze der alten Dialektiker, des Zenon und der übrigen Eleaten, vor das Forum seichter Schöngeister gehören.

Die Erregung des Eigenwillens geschieht nur, damit die Liebe im Menschen einen Stoff oder Gegensatz finde, darin sie sich verwirkliche. Inwiefern die Selbstheit in ihrer Lossagung das Princip des Bösen ist, erregt der Grund allerdings das mögliche Princip des Bösen, aber nicht das Böse selber, noch zum Bösen. Aber auch diese Erregung geschieht nicht nach dem freien Willen Gottes, der sich in dem Grunde nicht nach diesem oder seinem Herzen, sondern nur nach seinen Eigenschaften bewegt.

Wer daher behauptete, Gott selbst habe das Böse gewollt, müßte den Grund dieser Behauptung in der That der Selbstoffenbarung als der Schöpfung suchen, wie auch sonst oft gemeint worden, derjenige,

[1] Kleeblatt hellenistischer Briefe II, S. 196.

der die Welt gewollt, habe auch das Böse wollen müssen. Allein daß Gott die unordentlichen Geburten des Chaos zur Ordnung gebracht und seine ewige Einheit in die Natur ausgesprochen, dadurch wirkte er vielmehr der Finsterniß entgegen, und setzte der regellosen Bewegung des verstandlosen Princips das Wort als ein beständiges Centrum und ewige Leuchte entgegen. Der Wille zur Schöpfung war also unmittelbar nur ein Wille zur Geburt des Lichtes, und damit des Guten; das Böse aber kam in diesem Willen weder als Mittel, noch selbst, wie Leibniz sagt, als Conditio sine qua non der möglich größten Vollkommenheit der Welt[1] in Betracht. Es war weder Gegenstand eines göttlichen Rathschlusses, noch und viel weniger einer Erlaubniß. Die Frage aber, warum Gott, da er nothwendig vorgesehen, daß das Böse wenigstens begleitungsweise aus der Selbstoffenbarung folgen würde, nicht vorgezogen habe, sich überhaupt nicht zu offenbaren, verdient in der That keine Erwiederung. Denn dieß hieße ebensoviel als, damit kein Gegensatz der Liebe seyn könne, soll die Liebe selbst nicht seyn, d. h. das absolut-Positive soll dem, was nur eine Existenz als Gegensatz hat, das Ewige dem bloß Zeitlichen geopfert werden. Daß die Selbstoffenbarung in Gott, nicht als eine unbedingt willkürliche, sondern als eine sittlich-nothwendige That betrachtet werden müsse, in welcher Liebe und Güte die absolute Innerlichkeit überwunden, haben wir bereits erklärt. So denn also Gott um des Bösen willen sich nicht geoffenbart, hätte das Böse über das Gute und die Liebe gesiegt. Der Leibnizische Begriff des Bösen als Conditio sine qua non kann

[1] Tentam. theod. p. 139: Ex his concludendum est, Deum antecedenter velle omne bonum in se, velle consequenter optimum tanquam finem; indifferens et malum physicum tanquam medium; sed velle tantum permittere malum morale, tanquam conditionem, sine qua non obtineretur optimum, ita nimirum, ut malum nonnisi titulo necessitatis hypotheticae, id ipsum cum optimo connectentis, admittatur". — p. 292: Quod ad vitium attinet, superius ostensum est, illud non esse objectum decreti divini, tanquam medium, sed tanquam conditionem sine qua non — et ideo duntaxat permitti. — Diese zwei Stellen enthalten den Kern der ganzen Leibnizischen Theodicee.

nur auf den Grund angewendet werden, daß dieser nämlich den creatürlichen Willen (das mögliche Princip des Bösen) als Bedingung errege, unter welcher allein der Wille der Liebe verwirklicht werden könne. Warum nun Gott den Willen des Grundes nicht wehre oder ihn aufhebe, haben wir ebenfalls schon gezeigt. Es wäre dieß ebensoviel, als daß Gott die Bedingung seiner Existenz, d. h. seine eigne Persönlichkeit, aufhöbe. Damit also das Böse nicht wäre, müßte Gott selbst nicht seyn.

Eine andre Gegenrede, welche aber nicht bloß diese Ansicht, sondern jede Metaphysik trifft, ist diese, daß, wenn auch Gott das Böse nicht gewollt habe, er doch in dem Sünder fortwirke und ihm die Kraft gebe, das Böse zu vollbringen. Dieses ist denn mit der gehörigen Unterscheidung ganz und gar zuzugeben. Der Urgrund zur Existenz wirkt auch im Bösen fort, wie in der Krankheit die Gesundheit noch fortwirkt, und auch das zerrüttetste, verfälschteste Leben bleibt und bewegt sich noch in Gott, sofern er Grund von Existenz ist. Aber es empfindet ihn als verzehrenden Grimm, und wird durch das Anziehen des Grundes selbst in immer höhere Spannung gegen die Einheit, bis zur Selbstvernichtung und endlichen Krisis, gesetzt.

Nach allem diesem bleibt immer die Frage übrig: endet das Böse, und wie? Hat überhaupt die Schöpfung eine Endabsicht, und wenn dieß ist, warum wird diese nicht unmittelbar erreicht, warum ist das Vollkommene nicht gleich von Anfang? Es gibt darauf keine Antwort als die schon gegebene: weil Gott ein Leben ist, nicht bloß ein Seyn. Alles Leben aber hat ein Schicksal, und ist dem Leiden und Werden unterthan. Auch diesem also hat sich Gott freiwillig unterworfen, schon da er zuerst, um persönlich zu werden, die Licht- und die finstre Welt schied. Das Seyn wird sich nur im Werden empfindlich. Im Seyn freilich ist kein Werden; in diesem vielmehr ist es selber wieder als Ewigkeit gesetzt; aber in der Verwirklichung durch Gegensatz ist nothwendig ein Werden. Ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes, der allen Mysterien und geistigen Religionen der Vorzeit gemein ist, bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich; auch die Schrift

unterscheidet Perioden der Offenbarung, und setzt als eine ferne Zukunft die Zeit, da Gott Alles in Allem, d. h. wo er ganz verwirklicht seyn wird. Die erste Periode der Schöpfung ist, wie früher gezeigt worden, die Geburt des Lichts. Das Licht oder das ideale Princip ist als ein ewiger Gegensatz des finstern Princips das schaffende Wort, welches das im Grunde verborgene Leben aus dem Nichtseyn erlöst, es aus der Potenz zum Actus erhebt. Ueber dem Wort gehet der Geist auf, und der Geist ist das erste Wesen, welches die finstre und die Lichtwelt vereiniget und beide Principien sich zur Verwirklichung und Persönlichkeit unterordnet. Gegen diese Einheit reagirt jedoch der Grund und behauptet die anfängliche Dualität, aber nur zu immer höherer Steigerung und zur endlichen Scheidung des Guten vom Bösen. Der Wille des Grundes muß in seiner Freiheit bleiben, bis daß alles erfüllt, alles wirklich geworden sey. Würde er früher unterworfen, so bliebe das Gute sammt dem Bösen in ihm verborgen. Aber das Gute soll aus der Finsterniß zur Aktualität erhoben werden, um mit Gott unvergänglich zu leben; das Böse aber von dem Guten geschieden, um auf ewig in das Nichtseyn verstoßen zu werden. Denn dieß ist die Endabsicht der Schöpfung, daß, was nicht für sich seyn könnte, für sich sey, indem es aus der Finsterniß, als einem von Gott unabhängigen Grunde, ins Daseyn erhoben wird. Daher die Nothwendigkeit der Geburt und des Todes. Gott gibt die Ideen, die in ihm ohne selbständiges Leben waren, dahin in die Selbstheit und das Nichtseyende, damit, indem sie aus diesem ins Leben gerufen werden, sie als unabhängig existirende wieder in ihm seyen [1]. Der Grund wirkt also in seiner Freiheit die Scheidung und das Gericht (κρίσις), und eben damit die vollkommene Aktualisirung Gottes. Denn das Böse, wenn es vom Guten gänzlich geschieden ist, ist auch nicht mehr als Böses. Es konnte nur wirken durch das (mißbrauchte) Gute, das ihm selbst unbewußt in ihm war. Es genoß im Leben noch der Kräfte der äußern Natur, mit denen es versuchte zu schaffen, und hatte noch

[1] Philosophie und Religion, (Tübingen, 1804) S. 73. [Bd. IV, S. 63].

mittelbaren Antheil an der Güte Gottes. Im Sterben aber wird es von allem Guten geschieden, und bleibt zwar zurück als Begierde, als ewiger Hunger und Durst nach der Wirklichkeit, aber ohne aus der Potentialität heraustreten zu können. Sein Zustand ist daher ein Zustand des Nichtseyns, ein Zustand des beständigen Verzehrtwerdens der Aktivität, oder dessen, was in ihm aktiv zu seyn strebt. Es bedarf darum auch zur Realisirung der Idee einer endlichen allseitigen Vollkommenheit keineswegs einer Wiederherstellung des Bösen zum Guten (der Wiederbringung aller Dinge); denn das Böse ist nur bös, inwiefern es über die Potentialität hinausgeht; auf das Nichtseyn aber, oder den Potenzzustand reducirt, ist es, was es immer seyn sollte, Basis, Unterworfenes, und als solches nicht mehr im Widerspruch mit der Heiligkeit noch der Liebe Gottes. Das Ende der Offenbarung ist daher die Ausstoßung des Bösen vom Guten, die Erklärung desselben als gänzlicher Unrealität. Dagegen wird das aus dem Grunde erhobene Gute zur ewigen Einheit mit dem ursprünglichen Guten verbunden; die aus der Finsterniß ans Licht Gebornen schließen sich dem idealen Princip als Glieder seines Leibes an, in welchem jenes vollkommen verwirklicht und nun ganz persönliches Wesen ist. Solange die anfängliche Dualität dauerte, herrschte das schaffende Wort in dem Grunde, und diese Periode der Schöpfung geht durch alle hindurch bis zum Ende. Wenn aber die Dualität durch die Scheidung vernichtet ist, ordnet das Wort oder das ideale Princip sich und das mit ihm eins gewordene reale gemeinschaftlich dem Geist unter, und dieser, als das göttliche Bewußtseyn, lebt auf gleiche Weise in beiden Principien; wie die Schrift von Christus sagt: Er muß herrschen, bis daß er alle seine Feinde unter seine Füße lege. Der letzte Feind, der aufgehoben wird, ist der Tod (denn der Tod war nur nothwendig zur Scheidung, das Gute muß sterben, um sich vom Bösen, und das Böse, um sich vom Guten zu scheiden). Wenn aber alles ihm unterthan seyn wird, alsdann wird auch der Sohn selbst unterthan seyn dem, der ihm alles untergethan hat, auf daß Gott sey Alles in Allem. Denn auch der Geist ist noch nicht das Höchste; er ist nur der Geist, oder der Hauch

der Liebe. Die Liebe aber ist das Höchste. Sie ist das, was da war, ehe denn der Grund und ehe das Existirende (als getrennte) waren, aber noch nicht war als Liebe, sondern — wie sollen wir es bezeichnen?

Wir treffen hier endlich auf den höchsten Punkt der ganzen Untersuchung. Schon lange hörten wir die Frage: wozu soll doch jene erste Unterscheidung dienen, zwischen dem Wesen, sofern es Grund ist und inwiefern es existirt? Denn entweder gibt es für die beiden keinen gemeinsamen Mittelpunkt: dann müssen wir uns **für** den absoluten Dualismus erklären. Oder es gibt einen solchen: so fallen beide in der letzten Betrachtung wieder zusammen. Wir haben dann Ein Wesen für alle Gegensätze, eine absolute Identität von Licht und Finsterniß, Gut und Bös und alle die ungereimten Folgen, auf die jedes Vernunftsystem gerathen muß, und die auch diesem System vorlängst nachgewiesen sind.

Was wir in der ersten Beziehung annehmen, haben wir bereits erklärt: es muß **vor** allem Grund und vor allem Existirenden, also überhaupt vor aller Dualität, ein Wesen seyn; wie können wir es anders nennen als den Urgrund oder vielmehr **Ungrund**? Da es vor allen Gegensätzen vorhergeht, so können diese in ihm nicht unterscheidbar noch auf irgend eine Weise vorhanden seyn. Es kann daher nicht als die Identität, es kann nur als die absolute **Indifferenz** beider bezeichnet werden. Die meisten, wenn sie bis zu dem Punkt der Betrachtung kommen, wo sie ein Verschwinden aller Gegensätze erkennen müssen, vergessen, daß diese nun wirklich verschwunden sind, und prädiciren sie wieder als solche von der Indifferenz, die ihnen doch eben durch ein gänzliches Aufhören derselben entstanden war. Die Indifferenz ist nicht ein Produkt der Gegensätze, noch sind sie implicite in ihr enthalten, sondern sie ist ein eignes von allem Gegensatz geschiedenes Wesen, an dem alle Gegensätze sich brechen, das nichts anderes ist als eben das Nichtseyn derselben, und das darum auch kein Prädicat hat als eben das der Prädicatlosigkeit, ohne daß es deßwegen ein Nichts oder ein Unding wäre. Entweder also sie setzen in dem vor allem Grund vorhergehenden Ungrund wirklich die Indifferenz: so haben

sie weder gut noch bös — (denn daß die Erhebung des Gegensatzes von Gut und Bös auf diesen Standpunkt überhaupt unstatthaft ist, lassen wir einstweilen auf sich beruhen) — und können von ihm auch weder das eine noch das andere, noch auch beides zugleich prädiciren. Oder sie setzen Gut und Bös: so setzen sie auch gleich die Dualität und also schon nicht mehr den Ungrund oder die Indifferenz. Zur Erläuterung des letzten sey Folgendes gesagt! Reales und Ideales, Finsterniß und Licht, oder wie wir die beiden Principien sonst bezeichnen wollen, können von dem Ungrund niemals als Gegensätze prädicirt werden. Aber es hindert nichts, daß sie nicht als Nichtgegensätze, d. h. in der Disjunktion und jedes für sich von ihm prädicirt werden, womit aber eben die Dualität (die wirkliche Zweiheit der Principien) gesetzt ist. In dem Ungrund selbst ist nichts, wodurch dieß verhindert würde. Denn eben weil er sich gegen beide als totale Indifferenz verhält, ist er gegen beide gleichgültig. Wäre er die absolute Identität von beiden, so könnte er nur beide zugleich seyn, d. h. beide müßten als Gegensätze von ihm prädicirt werden, und wären dadurch selber wieder eins. Unmittelbar aus dem Weder — Noch oder der Indifferenz bricht also die Dualität hervor (die etwas ganz anderes ist als Gegensatz, wenn wir auch bisher, da wir noch nicht zu diesem Punkt der Untersuchung gelangt waren, beides als gleichbedeutend gebraucht haben sollten), und ohne Indifferenz, d. h. ohne einen Ungrund, gäbe es keine Zweiheit der Principien. Anstatt also, daß dieser die Unterscheidung wieder aufhöbe, wie gemeint wurde, setzt und bestätigt er sie vielmehr. Weit entfernt, daß die Unterscheidung zwischen dem Grund und dem Existirenden eine bloß logische, oder nur zur Aushülfe herbeigerufene und am Ende wieder als unächt zu befindende gewesen wäre, zeigte sie sich vielmehr als eine sehr reelle Unterscheidung, die von dem höchsten Standpunkt aus erst recht bewährt und völlig begriffen wurde.

Nach dieser dialektischen Erörterung können wir uns also ganz bestimmt auf folgende Art erklären. Das Wesen des Grundes, wie das des Existirenden, kann nur das vor allem Grunde Vorhergehende

seyn, also das schlechthin betrachtete Absolute, der Ungrund. Er kann es aber (wie bewiesen) nicht anders seyn, als indem er in zwei gleich ewige Anfänge auseinandergeht, nicht daß er beide zugleich, sondern daß er in jedem gleicherweise, also in jedem das Ganze, oder ein eignes Wesen ist. Der Ungrund theilt sich aber in die zwei gleich ewigen Anfänge, nur damit die zwei, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich oder Eines seyn konnten, durch Liebe eins werden, d. h. er theilt sich nur, damit Leben und Lieben sey und persönliche Existenz. Denn Liebe ist weder in der Indifferenz, noch wo Entgegengesetzte verbunden sind, die der Verbindung zum Seyn bedürfen, sondern (um ein schon gesagtes Wort zu wiederholen) dieß ist das Geheimniß der Liebe, daß sie solche verbindet, deren jedes für sich seyn könnte und doch nicht ist, und nicht seyn kann ohne das andere [1]. Darum sowie im Ungrund die Dualität wird, wird auch die Liebe, welche das Existirende (Ideale) mit dem Grund zur Existenz verbindet. Aber der Grund bleibt frei und unabhängig von dem Wort bis zur endlichen gänzlichen Scheidung. Dann löst er sich auf, wie im Menschen, wenn er zur Klarheit übergeht und als bleibendes Wesen sich gründet, die anfängliche Sehnsucht sich löst, indem alles Wahre und Gute in ihr ins lichte Bewußtseyn erhoben wird, alles andere aber, das Falsche nämlich und Unreine, auf ewig in die Finsterniß beschlossen, um als ewig dunkler Grund der Selbstheit, als Caput mortuum seines Lebensprocesses und als Potenz zurückzubleiben, die nie zum Actus hervorgehen kann. Dann wird alles dem Geist unterworfen: in dem Geist ist das Existirende mit dem Grunde zur Existenz eins; in ihm sind wirklich beide zugleich, oder er ist die absolute Identität beider. Aber über dem Geist ist der anfängliche Ungrund, der nicht mehr Indifferenz (Gleichgültigkeit) ist, und doch nicht Identität beider Principien, sondern die allgemeine, gegen alles gleiche und doch von nichts ergriffene Einheit, das von allem freie und doch alles durchwirkende Wohlthun, mit Einem Wort die Liebe, die Alles in Allem ist.

[1] Aphorismen über die Naturphilosophie in den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft. Bd. I, Heft 1. Aphor. 162. 163. [oben S. 174].

Wer also (wie vorhin) sagen wollte: es sey in diesem System Ein Princip für alles, es sey ein und dasselbe Wesen, das im finstern Naturgrund und das in der ewigen Klarheit waltet, ein und dasselbe, das die Härte und Abgeschnittenheit der Dinge, und das die Einheit und Sanftmuth wirkt, das nämliche, das mit dem Willen der Liebe im Guten und mit dem Willen des Zornes im Bösen herrscht, der hätte, obgleich er das alles ganz richtig sagt, doch dieß nicht zu vergessen: daß das Eine Wesen in seinen zwei Wirkungsweisen sich wirklich in zwei Wesen scheidet, daß es in dem einen bloß Grund zur Existenz, in dem andern bloß Wesen (und darum nur ideal ist); ferner daß nur Gott als Geist die absolute Identität beider Principien, aber nur dadurch und insofern ist, daß und inwiefern beide seiner Persönlichkeit unterworfen sind. Wer aber vollends auf dem höchsten Standpunkt dieser Ansicht eine absolute Identität des Guten und Bösen fände, zeigte seine gänzliche Unkunde, indem Böses und Gutes durchaus keinen ursprünglichen Gegensatz, am allerwenigsten aber eine Dualität bilden. Dualität ist, wo sich wirklich zwei Wesen entgegenstehen. Das Böse aber ist kein Wesen, sondern ein Unwesen, das nur im Gegensatz eine Realität ist, nicht an sich. Auch ist die absolute Identität, der Geist der Liebe, eben darum eher als das Böse, weil dieses erst im Gegensatz mit ihm erscheinen kann. Daher es auch nicht von der absoluten Identität begriffen seyn kann, sondern ewig von ihr ausgeschlossen und ausgestoßen ist [1].

Wer endlich darum, weil in Bezug auf das Absolute schlechthin betrachtet alle Gegensätze verschwinden, dieses System Pantheismus nennen wollte, dem möchte auch dieses vergönnt seyn [2]. Wir lassen

[1] Hieraus erhellt, wie sonderbar es ist, zu fordern, daß der Gegensatz von Gut und Bös gleich in den ersten Principien erklärt werde. So reden muß freilich, wer Gut und Bös für eine wirkliche Dualität und den Dualismus für das vollkommenste System hält.

[2] Niemand kann mehr als der Verfasser in den Wunsch einstimmen, den Hr. Fr. Schlegel in den Heidelb. Jahrb. H. 2, S. 242 äußert, daß der unmännliche pantheistische Schwindel in Deutschland aufhören möge, besonders, da Hr. S. auch die ästhetische Träumerei und Einbildung dazusetzt, und inwiefern

gern jedem seine Weise, sich die Zeit, und was in ihr ist, verständlich zu machen. Der Name thuts nicht; auf die Sache kommt es an. Die Eitelkeit einer Polemik aus bloßen Allgemeinbegriffen philosophischer Systeme gegen ein Bestimmtes, das wohl mit ihnen manchen Berührungspunkt gemein haben kann und daher auch schon mit allen verwechselt worden ist, das aber in jedem einzelnen Punkt seine eigenthümlichen Bestimmungen hat — die Eitelkeit einer solchen Polemik haben wir schon im Eingange zu dieser Abhandlung berührt. So ist es geschwind zu sagen, ein System lehre die Immanenz der Dinge in Gott; und doch wäre z. B. in Bezug auf uns damit nichts gesagt, ob es gleich nicht geradezu unwahr heißen könnte. Denn wir haben genugsam gezeigt, daß alle Naturwesen ein bloßes Seyn im Grunde, oder in der noch nicht zur Einheit mit dem Verstande gelangten anfänglichen Sehnsucht haben, daß sie also in Bezug auf Gott bloß peripherische

wir zugleich die Meinung von der ausschließenden Vernunftmäßigkeit des Spinozismus mit zu jenem Schwindel rechnen dürfen. Es ist zwar in Deutschland, wo ein philosophisches System Gegenstand literarischer Industrie wird, und so viele, denen die Natur selbst für alltägliche Dinge den Verstand versagt hat, sich zum Mitphilosophiren berufen glauben, sehr leicht, eine falsche Meinung, ja sogar einen Schwindel zu erregen. Beruhigen kann wenigstens das Bewußtseyn, ihn nie persönlich begünstigt oder durch eigne hülfreiche Unterstützung aufgemuntert zu haben, sondern mit Erasmus (so wenig man sonst mit ihm gemein haben mag) sagen zu können: semper solus esse volui nihilque pejus odi quam juratos et factiosos. Der Verfasser hat nie durch Stiftung einer Sekte andern, am wenigsten sich selbst die Freiheit der Untersuchung nehmen wollen, in welcher er sich noch immer begriffen erklärte und wohl immer begriffen erklären wird. Den Gang, den er in gegenwärtiger Abhandlung genommen, wo, wenn auch die äußere Form des Gesprächs fehlt doch alles wie gesprächsweise entsteht, wird er auch künftig beibehalten. Manches konnte hier schärfer bestimmt und weniger lässig gehalten, manches vor Mißdeutung ausdrücklicher verwahrt werden. Der Verf. unterließ es zum Theil absichtlich. Wer es nicht so von ihm nehmen kann oder will, der nehme überhaupt nichts von ihm, er suche andere Quellen. Vielleicht aber, daß, von unberufenen Nachfolgern und Gegnern, dieser Abhandlung die Achtung zu Theil wird, die sie der früheren, verwandten Schrift Philosophie und Religion durch gänzliches Ignoriren erwiesen haben, wozu die ersten gewiß weniger durch die Drohworte der Vorrede oder die Darstellungsart, als durch den Inhalt selbst bewogen wurden.

Wesen sind. Nur der Mensch ist in Gott, und eben durch dieses in-Gott-Seyn der Freiheit fähig. Er allein ist ein Centralwesen und soll darum auch im Centro bleiben. In ihm sind alle Dinge erschaffen, so wie Gott nur durch den Menschen auch die Natur annimmt und mit sich verbindet. Die Natur ist das erste oder alte Testament, da die Dinge noch außer dem Centro und daher unter dem Gesetze sind. Der Mensch ist der Anfang des neuen Bundes, durch welchen als Mittler, da er selbst mit Gott verbunden wird, Gott (nach der letzten Scheidung) auch die Natur annimmt und zu sich macht. Der Mensch ist also der Erlöser der Natur, auf den alle Vorbilder derselben zielen. Das Wort, das im Menschen erfüllt wird, ist in der Natur als ein dunkles, prophetisches (noch nicht völlig ausgesprochenes) Wort. Daher die Vorbedeutungen, die in ihr selbst keine Auslegung haben und erst durch den Menschen erklärt werden. Daher die allgemeine Finalität der Ursachen, die ebenfalls nur von diesem Standpunkt verständlich wird. Wer nun alle diese Mittelbestimmungen ausläßt oder übersieht, der hat leicht zu widerlegen. Es ist um die bloß historische Kritik zwar eine bequeme Sache. Man braucht dabei nichts selbst, aus eignem Vermögen, hinzustellen, und kann das Caute, per Deos! incede, latet ignis sub cinere doloso, trefflich beobachten. Dabei sind aber willkürliche und unbewiesene Voraussetzungen unvermeidlich. So um zu beweisen, daß es nur zwei Erklärungsarten des Bösen gebe — die dualistische, nach welcher ein böses Grundwesen, gleichviel mit welchen Modificationen, unter oder neben dem guten, angenommen wird, und die kabbalistische, nach welcher das Böse durch Emanation und Entfernung erklärt wird — und daß deßhalb jedes andere System den Unterschied von Gut und Bös aufheben müsse; um dieß zu beweisen, würde nichts weniger als die ganze Macht einer tief ersonnenen und gründlich ausgebildeten Philosophie erfordert. In dem System hat jeder Begriff seine bestimmte Stelle, an der er allein gilt, und die auch seine Bedeutung, so wie seine Limitation bestimmt. Wer nun nicht auf das Innere eingeht, sondern nur die allgemeinsten Begriffe aus dem Zusammenhange heraushebt, wie mag der das Ganze richtig beurtheilen? So haben wir

den bestimmten Punkt des Systems aufgezeigt, wo der Begriff der Indifferenz allerdings der einzige vom Absoluten mögliche ist. Wird er nun allgemein genommen; so wird das Ganze entstellt, es folgt dann auch, daß dieses System die Personalität des höchsten Wesens aufhebe. Wir haben zu diesem oft gehörten Vorwurf wie zu manchem andern bisher geschwiegen, glauben aber in dieser Abhandlung den ersten deutlichen Begriff derselben aufgestellt zu haben. In dem Ungrund oder der Indifferenz ist freilich keine Persönlichkeit; aber ist denn der Anfangspunkt das Ganze? Nun fordern wir die, welche jenen Vorwurf so leichthin gemacht, auf, uns dagegen nach ihren Ansichten auch nur das geringste Verständliche über diesen Begriff vorzubringen. Ueberall finden wir vielmehr, daß sie die Persönlichkeit Gottes als unbegreiflich und auf keine Weise verständlich zu machen angeben, woran sie auch ganz recht thun, indem sie eben jene abstrakten Systeme, in denen alle Persönlichkeit überhaupt unmöglich ist, für die einzigen vernunftgemäßen halten, was vermuthlich auch der Grund ist, daß sie jedem die nämlichen zutrauen, der nicht Wissenschaft und Vernunft verachtet. Wir im Gegentheil sind der Meinung, daß eben von den höchsten Begriffen eine klare Vernunfteinsicht möglich seyn muß, indem sie nur dadurch uns wirklich eigen, in uns selbst aufgenommen und ewig gegründet werden können. Ja, wir gehen noch weiter, und halten mit Lessing selbst die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten für schlechterdings nothwendig, wenn dem menschlichen Geschlecht damit geholfen werden soll[1]. Ebenso sind wir überzeugt, daß, um jeden möglichen Irrthum (in eigentlich geistigen Gegenständen) darzuthun, die Vernunft vollkommen hinreiche, und die Ketzerrichtende Miene bei Beurtheilung philosophischer Systeme ganz entbehrlich sey[2]. Ein absoluter Dualismus von Gut und Bös in die Geschichte übergetragen, wonach in allen Erscheinungen und Werken des menschlichen Geistes entweder das eine oder das andere Princip herrscht, wonach es nur zwei Systeme

[1] Erziehung des Menschengeschlechts, §. 76.

[2] Besonders wenn man auf der andern Seite da nur von Ansichten reden will, wo man von alleinseligmachenden Wahrheiten sprechen sollte.

und zwei Religionen gibt, eine absolut gute und eine schlechthin böse; ferner die Meinung, daß alles vom Reinen und Lautern angefangen, und alle späteren Entwicklungen (die doch nothwendig waren, um die in der ersten Einheit enthaltenen partiellen Seiten und dadurch sie selbst vollkommen zu offenbaren) nur Verderbniß und Verfälschungen gewesen: diese ganze Ansicht dient zwar in der Kritik als ein mächtiges Alexanders-Schwert, um überall den gordischen Knoten ohne Mühe entzwei zu hauen, führt aber in die Geschichte einen durchaus illiberalen und höchst beschränkenden Gesichtspunkt ein. Es war eine Zeit, die vor jener Trennung vorherging, und eine Weltansicht und Religion, die, obgleich der absoluten entgegengesetzt, doch aus eignem Grunde entsprang, und nicht aus Verfälschung der ersten. Das Heiligthum ist, historisch genommen, so ursprünglich als das Christenthum und, wenn gleich nur Grund und Basis des Höheren, doch von keinem andern abgeleitet.

Diese Betrachtungen führen auf unsern Anfangspunkt zurück. Ein System, das den heiligsten Gefühlen, das dem Gemüth und sittlichen Bewußtseyn widerspricht, kann, in dieser Eigenschaft wenigstens, nie ein System der Vernunft, sondern nur der Unvernunft heißen. Dagegen würde ein System, worin die Vernunft sich selbst wirklich erkennte, alle Anforderungen des Geistes wie des Herzens, des sittlichsten Gefühls wie des strengsten Verstandes vereinigen müssen. Die Polemik gegen Vernunft und Wissenschaft verstattet zwar eine gewisse vornehme Allgemeinheit, die genaue Begriffe umgeht, so daß wir leichter die Absichten derselben als ihren bestimmten Sinn errathen können. Indeß fürchten wir, wenn wir es auch ergründeten, doch auf nichts Außerordentliches zu stoßen. Denn so hoch wir auch die Vernunft stellen, glauben wir doch z. B. nicht, daß jemand aus reiner Vernunft tugendhaft, oder ein Held, oder überhaupt ein großer Mensch sey; ja nicht einmal, nach der bekannten Rede, daß das Menschengeschlecht durch sie fortgepflanzt werde. Nur in der Persönlichkeit ist Leben; und alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde, der also allerdings auch Grund der Erkenntniß seyn muß. Aber nur der Verstand ist es, der das in diesem Grunde

verborgene und bloß potentialiter enthaltene herausbildet und zum Actus erhebt. Dieß kann nur durch Scheidung geschehen, also durch Wissenschaft und Dialektik, von denen wir überzeugt sind, daß sie allein es seyn werden, die jenes öfter, als wir denken, da gewesene, aber immer wieder entflohene, uns allen vorschwebende und noch von keinem ganz ergriffene System festhalten und zur Erkenntniß auf ewig bringen werden. Wie wir im Leben eigentlich nur kräftigem Verstande trauen, und am meisten bei denen, die uns immer ihr Gefühl zur Schau legen, jedes wahre Zartgefühl vermissen, so kann auch, wo es sich von Wahrheit und Erkenntniß handelt, die Selbstheit, die es bloß bis zum Gefühl gebracht hat, uns kein Vertrauen abgewinnen. Das Gefühl ist herrlich, wenn es im Grunde bleibt; nicht aber, wenn es an den Tag tritt, sich zum Wesen machen und herrschen will. Wenn, nach den trefflichen Ansichten Franz Baaders, der Erkenntnißtrieb die größte Analogie mit dem Zeugungstrieb hat[1], so gibt es auch in der Erkenntniß etwas der Zucht und Verschämtheit Analoges, und dagegen auch eine Un-Zucht und Schamlosigkeit, eine Art faunischer Lust, die an allem herumkostet, ohne Ernst und ohne Liebe, etwas zu bilden oder zu gestalten. Das Band unserer Persönlichkeit ist der Geist, und wenn nur die werkthätige Verbindung beider Principien schaffend und erzeugend werden kann, so ist Begeisterung im eigentlichen Sinn das wirksame Princip jeder erzeugenden und bildenden Kunst oder Wissenschaft. Jede Begeisterung äußert sich auf eine bestimmte Weise; und so gibt es auch eine, die sich durch dialektischen Kunsttrieb äußert, eine eigentlich wissenschaftliche Begeisterung. Es gibt darum auch eine dialektische Philosophie, die als Wissenschaft bestimmt, z. B. von Poesie und Religion, geschieden, und etwas ganz für sich Bestehendes, nicht aber mit allem Möglichen nach der Reihe eins ist, wie die behaupten, welche jetzt in so vielen Schriften alles mit allem zu vermischen bemüht sind. Man sagt, die Reflexion sey gegen die Idee feindselig; aber gerade dieß ist der höchste Triumph der Wahrheit, daß sie aus der äußersten Scheidung

[1] Man s. die Abhandlung obigen Inhalts in den Jahrbüchern für Medicin. Bd. III, 1. Heft, S. 113.

und Trennung dennoch siegreich hervortritt. Die Vernunft ist in dem Menschen das, was nach den Mystikern das Primum passivum in Gott oder die anfängliche Weisheit ist, in der alle Dinge beisammen und doch gesondert, eins und doch jedes frei in seiner Art sind. Sie ist nicht Thätigkeit, wie der Geist, nicht absolute Identität beider Principien der Erkenntniß, sondern die Indifferenz; das Maß und gleichsam der allgemeine Ort der Wahrheit, die ruhige Stätte, darin die ursprüngliche Weisheit empfangen wird, nach welcher, als dem Urbild hinblickend, der Verstand bilden soll. Die Philosophie hat ihren Namen einerseits von der Liebe, als dem allgemein begeisternden Princip, andererseits von dieser ursprünglichen Weisheit, die ihr eigentliches Ziel ist.

Wenn der Philosophie das dialektische Princip, d. h. der sondernde, aber eben darum organisch ordnende und gestaltende, Verstand, zugleich mit dem Urbild, nach dem er sich richtet, entzogen wird, so, daß sie in sich selbst weder Maß noch Regel mehr hat: so bleibt ihr allerdings nichts anderes übrig, als daß sie sich historisch zu orientiren sucht, und die Ueberlieferung, an welche bei einem gleichen Resultat schon früher verwiesen worden, zur Quelle und Richtschnur nimmt. Dann ist es Zeit, wie man die Poesie bei uns durch die Kenntniß der Dichtungen aller Nationen zu begründen meinte, auch für die Philosophie eine geschichtliche Norm und Grundlage zu suchen. Wir hegen die größte Achtung für den Tiefsinn historischer Nachforschungen, und glauben gezeigt zu haben, daß die fast allgemeine Meinung, als habe der Mensch erst allmählich von der Dumpfheit des thierischen Instinkts zur Vernunft sich aufgerichtet, nicht die unserige sey. Dennoch glauben wir, daß die Wahrheit uns näher liege, und daß wir für die Probleme, die zu unserer Zeit rege geworden sind, die Auflösung zuerst bei uns selbst und auf unserem eignen Boden suchen sollen, ehe wir nach so entfernten Quellen wandeln. Die Zeit des bloß historischen Glaubens ist vorbei, wenn die Möglichkeit unmittelbarer Erkenntniß gegeben ist. Wir haben eine ältere Offenbarung als jede geschriebene, die Natur. Diese enthält Vorbilder, die noch kein Mensch gedeutet hat, während die der geschriebenen ihre Erfüllung und Auslegung längst erhalten haben. Das einzig

wahre System der Religion und Wissenschaft würde, wenn das Verständniß jener ungeschriebenen Offenbarung eröffnet wäre, nicht in dem dürftig zusammengebrachten Staat einiger philosophischen und kritischen Begriffe, sondern zugleich in dem vollen Glanze der Wahrheit und der Natur erscheinen. Es ist nicht die Zeit, alte Gegensätze wieder zu erwecken, sondern das außer und über allem Gegensatz Liegende zu suchen.

Gegenwärtiger Abhandlung wird eine Reihe anderer folgen, in denen das Ganze des ideellen Theils der Philosophie allmählich dargestellt wird.

Stuttgarter Privatvorlesungen.

(Aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

1810.

Inhaltsübersicht.

I.

Inwiefern ist überhaupt ein System möglich? Antwort: es hat lange schon ein System gegeben, ehe der Mensch darauf gedacht hat, eines zu machen — das System der Welt. Dieß also zu finden, ist die eigentliche Aufgabe. Das wahre System kann nicht erfunden, es kann nur als ein an sich, namentlich im göttlichen Verstande, bereits vorhandenes gefunden werden. Die meisten philosophischen Systeme sind bloße Werke ihrer Urheber — gut oder schlecht ersonnene — fast sich verhaltend wie unsere historischen Romane (z. B. der Leibnizianismus). Ein System in diesem Sinn als das einzig mögliche behaupten zu wollen, ist höchst illiberal, — Schulsystem —. Ich versichere, daß ich dazu keinen Beitrag habe liefern wollen.

Indessen kann auch jenes wahre System in seiner empirischen Totalität nicht gefunden werden, als wozu die Erkenntniß aller, auch der einzelnsten Mittelglieder erfordert würde.

Soll das zu findende ein Weltsystem seyn, so muß es 1) als Weltsystem ein Princip haben, das sich selbst trägt, das in sich und durch sich selbst besteht, das sich selbst in jedem Theil des Ganzen reproducirt; 2) darf es nichts ausschließen (z. B. die Natur), nichts einseitig unterordnen oder gar unterdrücken; 3) muß es eine Methode der Entwicklung und des Fortschreitens haben, bei der man versichert seyn kann, daß kein wesentliches Mittelglied übersprungen werden kann.

Was ist Princip meines Systems? — Dieses Princip ist auf verschiedene Weise ausgedrückt worden:

a) als Princip der absoluten Identität schlechthin, wohl zu unterscheiden von absoluter Einerleiheit; die hier gemeinte Identität ist eine

organische Einheit aller Dinge. In jedem Organismus ist Einheit, ohne daß jedoch die Theile desselben für einerlei gehalten werden könnten. So z. B. lösen sich im menschlichen Körper alle Differenzen der Organe und Funktionen in Ein untheilbares Leben auf, dessen Empfindung als eines untheilbaren, harmonischen die Empfindung des Wohlseyns ist, aber die Theile und Funktionen, die dieses organische Ganze bilden, sind darum nicht einerlei; der Magen z. B. thut nicht die Funktionen des Gehirns ꝛc.

b) Bestimmter wurde dieses Princip ausgedrückt als absolute Identität des *Realen* und *Idealen*. Die Meinung ist hier nicht, daß das Reale und Ideale numerisch oder logisch einerlei sey; es ist eine *wesentliche* Einheit gemeint; es ist zwar *eine* und *eben* dieselbe Sache in beiden Formen gesetzt, aber sie ist in jeder dieser Formen ein eignes, und nicht einerlei Wesen. Wenn z. B. Jacob auch Israel hieß, so war es immer eben dasselbe Individuum, das durch die verschiedenen Namen nicht verschieden individualisirt wurde. Aber nicht so verhält es sich mit der Identität des Realen und Idealen. Man setze z. B. $\frac{A}{B = C}$, hier sind B und C identisch, weil sie dem Wesen nach A sind, aber verschieden sind sie voneinander als Formen, oder für sich betrachtet; B kann ewig nicht C, C nicht B werden, ebenso ist auch A in B und A in C jedes ein eignes Wesen. Eben dadurch, daß in jedem dasselbe Wesen ist, ist zwischen ihnen eine *wesentliche* (d. h. nicht bloß formelle, logische oder nominale) Einheit, zugleich aber ein wirklicher Gegensatz oder Dualism, indem sie sich untereinander nicht aufheben können. Denn dadurch, daß sich A in B und in C individualisirt, bekommen beide das gleiche Recht zur Existenz.

Warum ist denn nun aber das erste Princip als Identität des Realen und Idealen bestimmt worden? — Zunächst eben um anzudeuten, daß weder das Reale noch das Ideale als solches das Erste oder das Absolute sey, sondern beides nur untergeordnete Formen des eigentlichen *Ur-Wesens*. Dann aber soll es allerdings auch positiv aussagen, daß in beiden *dasselbe* Wesen sey. Mein Princip ist am

besten zu erklären in Bezug auf den Fichtianismus. Fichte macht den Schluß: Kein Daseyn als für sich selbst. Nun nur das Ich für sich selbst da. Also ꝛc. Den Untersatz nun leugne ich. Denn Subjekt und Objekt ist die allgemeine Form in der Materie so gut als im Ich (worin dann von der andern Seite wieder der Unterschied liege, dieß ist freilich erst in der Folge zu zeigen): so z. B. ist in dem Körper die zurückstoßende Kraft das Objektive, die attraktive in Ansehung des Körpers die auf ihn selbst zurückgehende, also subjektive Kraft. Fichten ist jener mit der Identität verknüpfte Dualism fremd.

c) In einem dritten Ausdruck wurde das Princip meiner Philosophie geradezu **Absolutes** oder **Gott** genannt. Das Absolute ist nun aber hier Princip der **ganzen** Philosophie; diese ist nur Ein Ganzes, sie lebt und webt in Gott, während das dogmatische oder Leibniz-Wolffsche System, aber auch das Kantsche Gott erst **hintennach** bringen. Der Unterschied meiner Philosophie und der Philosophie überhaupt von der Theologie, mit der sie verwandt, ist der, daß die Theologie mehr nur ein Abstractum der Philosophie ist; sie nimmt gewissermaßen Gott als ein besonderes Objekt, während die Philosophie Gott zugleich als höchsten Erklärungsgrund aller Dinge betrachtet, und daher die Idee Gottes auch über andere Gegenstände verbreitet. Hiermit hängt das Folgende zusammen.

Es ist eine gewöhnliche Frage die: wenn die Philosophie Gott zu ihrem Grund macht, wie gelangen wir zur Erkenntniß Gottes oder des Absoluten? — Auf diese Frage gibt es keine Antwort. Die Existenz des Unbedingten kann nicht erwiesen werden wie die des Bedingten. Das Unbedingte ist das Element, worin allein Demonstration möglich ist. So wie der Geometer, wenn er seine Sätze zu beweisen beginnt, nicht zuerst das Daseyn eines Raums beweist, sondern ihn nur voraussetzt, ebenso beweist die Philosophie nicht das Daseyn Gottes, sondern sie bekennt, daß sie ohne ein Absolutes oder Gott gar nicht vorhanden wäre. — Alles läßt sich nur darstellen im Absoluten; das Unbedingte geht darum auch nicht vor dem Daseyn der Philosophie her,

sondern die ganze Philosophie beschäftigt sich mit diesem Daseyn, die ganze Philosophie ist eigentlich der fortgehende Beweis des Absoluten, der daher nicht im Anfang derselben gefordert werden darf. Wenn das Universum nichts anderes seyn kann als Manifestation des Absoluten, Philosophie aber wieder nichts anderes als geistige Darstellung des Universums, so ist auch die ganze Philosophie nur Manifestation, d. h. fortgehende Erweisung Gottes.

Wir gehen nun von dem Satz aus: das Urwesen ist nothwendig und seiner Natur nach absolute Identität des Realen und Idealen. Mit diesem Satz ist aber noch nichts gesagt: wir haben bloß den Begriff des Urwesens, aber wir haben es noch nicht als ein aktuelles, wirkliches Wesen. So z. B. wenn wir sagen: das Wesen des Menschen ist eine absolute Identität von Freiheit und Nothwendigkeit — ein freies und ein nothwendiges Princip sind innigst in ihm vereinigt —, so haben wir damit zwar einen Begriff des Menschen, aber noch keinen lebendigen wirklichen Menschen; dazu (um einen wirklichen Menschen zu haben) müssen wir ihn betrachten, inwiefern diese Principien in ihm wirklich im Gegensatz, im Kampfe begriffen sind. — Anders ausgedrückt: das Urwesen als absolute Identität des Realen und Idealen ist selbst wieder nur subjektiv gesetzt, aber wir müssen es ebenso gut objektiv begreifen: es muß nicht nur in sich, sondern auch außer sich absolute Identität des Realen und Idealen seyn, d. h. es muß als solche sich offenbaren, sich aktualisiren — es muß auch in der Existenz sich zeigen als ein solches, das dem Wesen nach absolute Identität des Realen und Idealen ist. Nun kann aber alles nur in seinem Gegentheil offenbar werden, also Identität in Nicht-Identität, in Differenz, in Unterscheidbarkeit der Principien. Wie dieß nun in Gott möglich, davon reden wir hier noch nicht, sondern nur davon, daß eine Trennung, eine Differenz gesetzt werden muß, wenn wir nämlich vom Wesen zur Existenz kommen wollen.

Man hat diesen Uebergang von Identität zu Differenz sehr oft als ein Aufheben der Identität angesehen; dieß ist aber gar nicht der Fall, wie ich gleich zeigen werde. Es ist vielmehr nur eine

Doublirung des Wesens, also eine Steigerung der Einheit, was wieder durch Analogie mit uns deutlich zu machen ist. Bewußtseyn entsteht durch eine Scheidung von Principien, die zuvor implicite im Menschen waren, z. B. rationales und irrationales. Keines von beiden soll vertilgt werden. Eben in dem Streit und der Versöhnung beider soll sich unsere Menschheit bewähren. Wenn wir uns nun bewußt werden — wenn sich in uns Licht und Finsterniß scheiden —, so treten wir ja dadurch nicht **aus uns hinaus**, die beiden Principien bleiben doch in uns als ihrer Einheit. Wir verlieren nichts von unserem Wesen, sondern besitzen uns jetzt nur in gedoppelter Gestalt, nämlich einmal in der Einheit, das andremal in der Entzweiung. So **Gott**.

Setzen wir $A = A$ als den Zustand des in sich verschlungenen Seyns, so haben wir in diesem $A = A$ schon dreierlei zu bemerken, a) A als Objekt, b) A als Subjekt, c) die Identität beider; aber dieß alles reell-ununterscheidbar. Nun soll Differenz der Principien gesetzt werden: also da A als Subjekt und A als Objekt unterscheidbar sind, so verwandelt sich $A = A$ in $A = B$; da aber gleichwohl die Einheit des Wesens besteht, so ist statt $\frac{A}{A = A}$ der Ausdruck der Differenz $\frac{A}{A = B}$, d. h. Eins und Zwei; $A = B$ ist die Entzweiung, A die Einheit, das Ganze zusammen das lebendige, aktuelle Urwesen, A hat in $A = B$ ein Objekt, einen Spiegel. Also an sich ist das Urwesen immer Einheit — **Einheit des Gegensatzes und der Entzweiung**.

Jetzt erst fragen wir: **wie ist diese Scheidung in Gott möglich?** Da nämlich das Band der Principien in Gott einmal unauflöslich ist, so scheint insofern eine Scheidung ganz **unmöglich**, und doch ist sie nothwendig zur Offenbarung. Wie ist dieser Widerspruch aufzulösen?

Wenn das Urwesen in A und B wieder das Ganze ist, so können A und B geschieden seyn, ohne daß das absolute Band der Principien aufgehoben ist. Wir müßten also annehmen, daß das Urwesen in

jedem der Geschiedenen das Ganze bliebe, d. h. sich als Ganzes in ihnen setzte, so also, daß unter B wieder B, d. h. Reales, A, d. h. Geistiges, und die Einheit beider begriffen wäre. Ebenso unter A. — Aber wäre denn nun hiermit bereits eine reelle Unterschiedenheit gesetzt? Keineswegs. In der Formel $\frac{A}{A = A}$ heiße das obere A das Wesen an sich. Da aber diese nämliche Identität auch die Copula in A = A (der Form) ist, so heiße die Identität, sofern sie in der Form lebendig ist, das Wesen in der Form. Wir haben also 1) Wesen an sich, 2) Wesen in der Form. Aber das Wesen in der Form, solange diese nämlich A = A ist (die Principien nicht differenziirt sind), ist identisch mit dem Wesen an sich und von ihm nicht unterscheidbar. Nun sollte Unterscheidbarkeit gesetzt werden durch Differenziirung der Form in zwei untergeordnete Formen; auf folgende Art:

$$A \quad = \text{Wesen an sich}$$

$$\overline{A = A} = \text{Wesen in der absoluten Form.}$$

$$\left(\frac{A}{A = B}\right)^{A} \qquad \left(\frac{A}{A = B}\right)^{B}$$

Da aber in jeder dieser Formen wieder dasselbe Band liegt, was in der absoluten Form, so löst sich jede von beiden wieder in das Wesen der absoluten Form, und durch diese in das Wesen an sich auf.

Wir sind also wieder, wo wir zuvor waren. Wir haben jetzt nur statt der einfachen Faktoren A = B die zwei Einheiten, d. h. wir haben nur eine höher entwickelte Einheit, aber keine Differenz.

Dennoch aber ist diese Umwandlung der absoluten Form in zwei untergeordnete Formen, oder, was dasselbe ist, diese vollkommene Einbildung des ganzen Urwesens ins Reale und ins Ideale, der nothwendige Weg zur endlichen wirklichen Differenziirung.

Bei genauerer Betrachtung findet sich nämlich, daß zwischen den beiden Einheiten doch eine wirkliche, wenn auch noch nicht als wirklich-gesetzte Differenz obwaltet. Die reale Einheit (die unter dem Exponenten von B) verhält sich als Seyn, die ideale (die unter dem

Exponenten von A) als Position des Seyns. Nun ist aber das Seyn für sich auch schon Position: also ist die Position des Seyns eine Position der Position, d. h. eine Position der zweiten Potenz.

Hier entsteht uns also zuerst der für das Ganze höchst wichtige Begriff der Potenzen. Wir haben zuerst ein Höheres und ein Niedereres — einen Unterschied der Dignität. Das Ideale ist der Dignität nach höher als das Reale. — In der Formel ausgedrückt würde sich dieß so darstellen.

a) B, das Seyn, kann nicht für sich seyn. Kraft des unauflöslichen Bandes kann nie B oder A für sich existiren. Das reale Seyn ist also immer nur A in B oder unter dem Exponenten von B; wir drücken dieß aus durch

$$A = B = \text{erster Potenz.}$$

b) A kann auch nicht für sich seyn, sondern muß als Position der ersten Potenz diese idealiter in sich enthalten; es ist also

$$A^2 = \text{zweiter Potenz.}$$

Beide Einheiten oder Potenzen sind wieder Eins in der absoluten Einheit, diese also als gemeinschaftliche Position der ersten und der zweiten Potenz ist A^3, und der vollkommen entwickelte Ausdruck des anfänglichen A = A ist daher

$$\frac{A^3}{A^2 = (A = B).}$$

Hiermit ist nun aber zugleich noch mehr gegeben als bloßer Dignitäts-Unterschied. Die erste Potenz muß ihrer Natur nach der zweiten vorangehen; zwischen den beiden Potenzen ist also eine Priorität und Posteriorität; das Reale ist naturâ prius, das Ideale posterius. Das Niederere wird freilich dadurch vor dem Höheren gesetzt, aber nicht der Dignität nach, was freilich einen Widerspruch enthalten würde, sondern der Existenz nach.

Indeß ist auch die jetzt entwickelte Priorität der ersten Potenz nur erst eine ideale oder logische Priorität des Realen vor dem Idealen, aber noch nicht eine wirkliche. Wir haben bloß gezeigt, daß und wie

eine Differenzirung möglich sey. Aber wie gelangen wir nun zur Wirklichkeit derselben?

Der Grund dieser Wirklichkeit kann allerdings nur im Urwesen oder Gott selbst liegen. Das Mittel aber ist bereits angegeben. Die erste Potenz geht nämlich, wie wir eben gesehen, auch in Gott absolut betrachtet der zweiten der Idee nach voran — die eine ist naturâ prior, die andere posterior. Will also das Urwesen die Entzweiung der Potenzen, so muß es diese Priorität der ersten Potenz als eine wirkliche setzen (jene bloß ideale oder logische Priorität in eine wirkliche verwandeln), d. h. es muß sich selbst freiwillig auf die erste einschränken, die Simultaneität der Principien, so wie sie ursprünglich in ihm ist, aufheben. Diese Aufhebung der Simultaneität ist aber weder eine Aufhebung der inneren (wesentlichen) Einheit, denn diese beruht nicht auf Simultaneität, noch ist sie eine Aufhebung des Bandes der Potenzen, weil, sowie die erste Potenz gesetzt ist, unmittelbar auch die zweite und sodann die dritte gesetzt werden muß. Wenn die Priorität der ersten Potenz eine wirkliche wird, so wird die Identität der Potenzen im Absoluten nicht aufgehoben, sie wird nur in eine Verkettung oder Cohärenz derselben verwandelt. Vorher liegen die Potenzen in ihm in völliger Indifferenz oder Ununterscheidbarkeit. Ebenso liegt die ganze Zeit implicite, als Einheit oder als Ewigkeit, in ihm. Dadurch, daß sich Gott freiwillig auf die erste Potenz einschränkt, — freiwillig nur Eines ist, da er alles seyn könnte, dadurch macht er einen Anfang der Zeit (NB. nicht in der Zeit). Durch sein sich Zurückziehen auf die erste Potenz wird zwar zunächst eine Beschränkung in ihm gesetzt, da aber diese seinem Wesen widerspricht, indem es seiner Natur nach alle Potenzen ist, so entsteht ein Fortschreiten von der ersten zur zweiten, und damit eine Zeit. Die Potenzen sind nun zugleich als Perioden der Selbstoffenbarung Gottes gesetzt.

Allgemeine Anmerkungen hiezu.

1) Passive Einschränkung ist allerdings Unvollkommenheit, relativer Mangel an Kraft; aber sich selbst einschränken, sich einschließen in

Einen Punkt, aber diesen auch festhalten mit allen Kräften, nicht ablassen, bis er zu einer Welt expandirt ist, dieß ist die höchste Kraft und Vollkommenheit. Goethe sagt:

> Wer Großes will, muß sich zusammenraffen,
> In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister.

In der Kraft sich einzuschließen liegt die eigentliche Originalität, die Wurzelkraft. In A = B ist eben B selbst das contrahirende Princip, und wenn Gott sich auf die erste Potenz einschränkt, so ist es um so mehr eine Contraktion zu nennen. Contraktion aber ist der Anfang aller Realität. Daher auch nicht die expansiven, sondern die contraktiven Menschen ur- und grundkräftige Naturen sind. Inzwischen ist der Anfang der Schöpfung allerdings eine Herablassung Gottes; er läßt sich eigentlich herab ins Reale, contrahirt sich ganz in dieses. Aber hierin ist nichts, was Gott unwürdig wäre. Eben die Herablassung Gottes ist das Größte auch im Christenthum. Ein metaphysisch hinaufgeschraubter Gott taugt weder für unsern Kopf noch für unser Herz.

2) Dieser Akt der Einschränkung oder Herablassung Gottes ist freiwillig. Es gibt also keinen Erklärungsgrund der Welt als die Freiheit Gottes. Nur Gott selbst kann die absolute Identität seines Wesens brechen, und dadurch Raum zu einer Offenbarung machen. Nun ist freilich alle wahre, d. h. absolute Freiheit wieder eine absolute Nothwendigkeit. Denn von einer Handlung der absoluten Freiheit läßt sich kein weiterer Grund angeben; sie ist so, weil sie so ist, d. h. sie ist schlechthin und insofern nothwendig. Gewöhnlich will man die Freiheit nur da sehen, wo eine Wahl stattgefunden hat, ein Zustand des Zweifels vorangegangen, endlich die Entscheidung erfolgt ist. Aber wer weiß, was er will, greift zu ohne Wahl. Wer wählt, der weiß nicht, was er will, und will daher auch nicht. Alle Wahl ist Folge eines unerleuchteten Willens. Wenn Gott ex ratione boni handelt, so hat er gerade eine sehr untergeordnete Freiheit. Ihm vollends nun erlauben, die beste Welt aus unendlich vielen möglichen zu wählen, heißt, ihm gerade den geringsten Grad der Freiheit lassen. Eine solche ganz

absolute Handlung ist in uns diejenige, welche unseren Charakter gründet. Der Charakter entsteht auch durch eine Art von Contraktion, wodurch wir uns eben eine Bestimmtheit geben; je intensiver dieselbe, desto mehr Charakter. Niemand wird behaupten, daß sich ein Mensch seinen Charakter gewählt habe; er ist insofern kein Werk der Freiheit im gewöhnlichen Sinn — und doch imputabel. Hier findet sich also eine solche Identität von Freiheit und Nothwendigkeit.

3) Durch die Selbsteinschränkung Gottes wird nur ein Anfang der Zeit, aber nicht ein Anfang in der Zeit gesetzt. Gott selbst ist darum nicht in die Zeit gesetzt.

Die Zeit ist in dem Realen gesetzt, nun ist aber das Reale nicht Gott selbst, obgleich unabtrennlich mit ihm verbunden. Denn das Reale in Gott ist das Seyn oder die Existenz, das Ideale ist das Existirende, das, worin Reales und Ideales eins sind, der wirklich-existirende, lebendige Gott.

Die Zeit ist in dem Realen (dem Seyn Gottes) gesetzt. Aber es selbst im Ganzen ist doch auch nicht in der Zeit. Nur das einzelne Eingeschränkte in ihm schreitet fort und entwickelt sich. „Aber so wäre doch diese Zeit im Realen für Gott gesetzt, Gott also doch mit der Zeit gleichsam bemengt?" Antwort: indem die Differenz im Realen — und damit Zeit — gesetzt ist, ist in Gott auch wieder die Position dieser Differenz = A^2 gesetzt, in welchem das alles zumal und auf ewige Weise enthalten ist, was in dem $A = B$ auf zeitliche Weise sich entwickelt. Da nun wieder in Gott absolut betrachtet, d. h. in Gott, sofern er weder bloß Existenz (Reales) noch bloß Existirendes (Subjekt) ist — also in Gott als A^3 — A^2 und $A = B$ in beständiger Verknüpfung ist, so löst sich auch $A = B$ in ihm als Subjekt (A^2) oder in seinem Bewußtseyn unmittelbar wieder in die Ewigkeit seines Wesens auf.

A^2 (Gott als Subjekt) ist der Brennpunkt oder die Einheit der Zeit.

A^3 oder Gott absolut betrachtet ist nicht Ewigkeit und nicht Zeit, sondern absolute Identität von Ewigkeit und Zeit. Alles, was in der

Zeit ist, ist in ihm als Subjekt ewig, und alles, was in ihm als Subjekt ewig ist, ist in ihm als Objekt zeitlich.

Frage 1. Ist jener Akt der Selbstdifferenziirung in der Zeit? Ist er vor einer unendlichen oder vor einer bestimmten Zeit erfolgt? — Antwort: Keines von beiden. Er ist überall nicht in der Zeit, ist über alle Zeit, ist seiner Natur nach ewig.

Frage 2. Hat das Universum einen Anfang oder keinen? Es hat einen Anfang (weil es abhängig ist), aber nicht einen Anfang in der Zeit. Alle Zeit ist in ihm, außer ihm keine.

Eigentlich hat jedes Ding (nicht nur das Universum) die Zeit in sich selbst. Es gibt keine äußere, allgemeine Zeit; alle Zeit ist subjektiv, d. h. eine innere, die jedes Ding in sich selbst hat, nicht außer sich. Weil aber jedes einzelne Ding andere Dinge vor und außer sich hat, so kann alsdann seine Zeit mit der Zeit anderer Dinge verglichen werden, da es doch nur eine eigne subjektive Zeit hat. Dadurch entsteht dann das Abstractum Zeit — nämlich erst durch Vergleichung, Messung. An sich aber gibt es keine Zeit. Das Reale in der Zeit sind bloß die verschiedenen Einschränkungen, durch welche ein Wesen geht. Wir können daher philosophisch eigentlich nur sagen: ein Ding ist durch diese und diese Einschränkungen gegangen, aber nicht es hat so und so lang gelebt. Diese Bestimmung von so und so lang kann nur aus Vergleichung entstehen; wenn ich aber ein Wesen in Vergleichung betrachte, so betrachte ich es nicht an sich selbst, d. h. nicht philosophisch. Beim Universum fällt nun vollends alle Möglichkeit einer solchen Täuschung hinweg, weil alle Dinge in ihm, keines außer ihm ist, weil es also auch nicht nach der Zeit eines Dings, das vor oder außer ihm wäre, gemessen werden kann.

II.

Ohne Zweifel sind Ihnen manche Ausdrücke, z. B. der einer Contraktion in Gott und ähnliche befremdend gewesen. Erlauben Sie mir daher darüber eine allgemeine Erklärung, die über den Sinn meiner Ansicht selbst ein neues Licht geben wird.

Wenn wir uns von dem Urwesen, seinem Seyn und Leben eine Idee bilden wollen, so haben wir eigentlich nur die Wahl zwischen zwei Ansichten.

a) Entweder ist uns das Urwesen ein mit einem Mal fertiges und unveränderlich vorhandenes. Dieß ist der gewöhnliche Begriff von Gott — der sogenannten Vernunftreligion und aller abstrakten Systeme. Allein je mehr wir diesen Begriff von Gott hinaufschrauben, desto mehr verliert Gott für uns an Lebendigkeit, desto weniger ist er als ein wirkliches, persönliches, im eigentlichen Sinn, wie wir, lebendes Wesen zu begreifen. Verlangen wir einen Gott, den wir als ein ganz lebendiges, persönliches Wesen ansehen können, dann müssen wir ihn eben auch ganz menschlich ansehen, wir müssen annehmen, daß sein Leben die größte Analogie mit dem menschlichen hat, daß in ihm neben dem ewigen Seyn auch ein ewiges Werden ist, daß er mit Einem Wort alles mit dem Menschen gemein hat, ausgenommen die Abhängigkeit (Ausspruch des Hippokrates).

Dieß vorausgesetzt, will ich Ihnen nun, was bisher mit mehr wissenschaftlichen Ausdrücken, auf allgemein menschliche Art sagen:

Gott ist ein wirkliches Wesen, das aber nichts vor oder außer sich hat. Alles, was er ist, ist er durch sich selbst; es geht von sich selbst aus, um zuletzt wieder auch rein in sich selbst zu endigen. Also mit Einem Wort: Gott macht sich selbst, und so gewiß er sich selbst macht, so gewiß ist er nicht ein gleich von Anfang Fertiges und Vorhandenes; denn sonst brauchte er sich nicht zu machen. — Also was ist denn der ursprüngliche Zustand, in welchem sich das ganz bloß in sich seyende, nichts außer sich habende Urwesen befindet?

Alles lebendige Daseyn fängt von Bewußtlosigkeit an, von einem Zustande, worin noch alles ungetrennt beisammen ist, was sich hernach einzeln aus ihm evolvirt; es ist noch kein Bewußtseyn mit Scheidung und Unterscheidung da. Ebenso fängt auch das göttliche Leben an. Es enthält alles in sich selbst, ist unendliche Fülle nicht nur von Gleichartigem sondern von Ungleichartigem, aber in völliger Ungeschiedenheit. Gott ist nur noch da als ein stilles Sinnen über sich selbst — ohne alle

Aeußerung und Offenbarung. Dieß der Zustand, den wir als Gleichgültigkeit der Potenzen in ihm bezeichnet haben. Es ist in sich schon absolute Identität des Subjektiven und Objektiven, des Realen und Idealen, aber es ist es nicht für sich selbst, sondern wäre es nur für ein Drittes zuschauendes, dergleichen es aber begreiflicherweise nicht gibt. Wir können nun zum voraus sagen, daß eigentlich der ganze Proceß der Weltschöpfung, der noch immerfort der Lebensproceß in der Natur und in der Geschichte — daß dieser eigentlich nichts anderes als der Proceß der vollendeten Bewußtwerdung, der vollendeten Personalisirung Gottes ist. — Ich erkläre dieses Auffallende durch Folgendes.

In uns sind zwei Principien, ein bewußtloses, dunkles, und ein bewußtes. Der Proceß unserer Selbstbildung, wir mögen nun suchen uns in Ansehung der Erkenntniß und der Wissenschaft, oder sittlich, oder auch ganz unbeschränkt durch das Leben und für das Leben zu bilden, so besteht dieser Proceß immer darin, das in uns bewußtlos Vorhandene zum Bewußtseyn zu erheben, das angeborene Dunkel in uns in das Licht zu erheben, mit Einem Wort zur Klarheit zu gelangen. Dasselbe in Gott. Das Dunkel geht vor ihm her, die Klarheit bricht erst aus der Nacht seines Wesens hervor.

Gott hat dieselben zwei Principien in sich, die wir in uns haben. Von dem Augenblick an, daß wir die zwei Principien in uns gewahr werden, daß wir uns in uns selbst scheiden, uns uns selbst entgegensetzen, uns mit dem besseren Theil von uns selbst über den niedrigeren erheben — von dem Augenblick fängt das Bewußtseyn an, aber darum noch nicht volles Bewußtseyn. Das ganze Leben ist eigentlich nur ein immer höheres Bewußtwerden, die meisten stehen auf dem niedrigsten Grade, und die sich auch Mühe geben, kommen meist doch nicht zur Klarheit, und vielleicht keiner im gegenwärtigen Leben zur absoluten Klarheit — immer bleibt noch ein dunkler Rest — (keiner erreicht die Höhe seines Guten und den Abgrund seines Bösen).

Das Nämliche gilt nun von Gott. Der Anfang des Bewußtseyns in ihm ist, daß er sich von sich scheidet, sich selber sich entgegensetzt. Er hat nämlich ein Höheres und ein Niedereres in sich — was wir

eben durch den Begriff der Potenzen bezeichneten. Im noch unbewußten Zustand hat Gott die beiden Principien zwar in sich, aber ohne sich als das eine oder andere zu setzen, d. h. sich in dem einen oder dem andern zu erkennen. Mit dem anfangenden Bewußtseyn geht diese Erkenntniß vor sich, d. h. Gott setzt sich selbst (zum Theil) als erste Potenz, als Bewußtloses, aber er kann sich nicht als Reales contrahiren, ohne sich als Ideales zu expandiren, sich nicht als Reales, als Objekt setzen, ohne zugleich sich als Subjekt zu setzen (ohne dadurch das Ideale frei zu machen); und beides ist Ein Akt, beides absolut zugleich; mit seiner wirklichen Contraktion als Reales ist seine Expansion als Ideales gesetzt.

Das Höhere in Gott drängt gleichsam das Niederere von sich hinweg, mit dem es bisher in Indifferenz oder Mischung war, und umgekehrt, das Niederere sondert durch seine Contraktion sich selbst von dem Höheren ab — und dieß wie im Menschen so auch in Gott der Anfang seines Bewußtseyns, des Persönlichwerdens.

Aber wie der Mensch im Proceß seiner Selbstbildung oder Selbstbewußtwerdung das Dunkle, Bewußtlose in sich von sich ausschließt, sich entgegensetzt, nicht um es ewig in dieser Ausschließung, in diesem Dunkel zu lassen, sondern um dieses Ausgeschlossene, dieses Dunkle selbst allmählich zur Klarheit zu erheben, es hinaufzubilden zu seinem Bewußten, so schließt auch Gott das Niederere seines Wesens zwar von dem Höheren aus und drängt es gleichsam von sich selbst hinweg, aber nicht um es nun in diesem Nichtseyn zu lassen, sondern um es aus ihm zu erheben, um aus dem von sich ausgeschlossenen Nichtgöttlichen — aus dem, was nicht Er selber ist, und was er eben darum von sich geschieden, das ihm Aehnliche und Gleiche zu erziehen, heraufzubilden, zu schaffen. Schöpfung besteht daher in dem Hervorrufen des Höheren, eigentlich Göttlichen in dem Ausgeschlossenen.

Nur ist natürlich dieses Bewußtlose von Gott ein Unendliches wie er selbst, also nicht so bald erschöpft, und daher die Dauer des Processes der Weltschöpfung.

Um Ihnen gleich eine weitere Aussicht zu eröffnen: dieses unter-

geordnete Wesen, dieses Dunkle, Bewußtlose, was Gott beständig von sich, als Wesen, von seinem eigentlichen Inneren hinwegzudrängen, auszuschließen sucht, ist die Materie (freilich nicht die schon gebildete), und die Materie also nichts anderes als der bewußtlose Theil von Gott. Aber indem er sie von der einen Seite von sich auszuschließen sucht, sucht er sie von der andern auch wieder an sich zu ziehen, sie zu sich hinauf zu bilden, sie — obgleich untergeordnet — doch in sein höheres Wesen zu verklären, aus diesem Bewußtlosen, aus der Materie das Bewußte hervorzurufen. Daher der Proceß der Schöpfung nur da still steht, wo aus dem Bewußtlosen, aus der Tiefe der Materie heraus Bewußtseyn geweckt und erschaffen ist, d. h. beim Menschen; und obgleich auch mit dem Menschen noch eine ungeheure Masse von Bewußtlosigkeit auf die höhere Stufe heraufgebracht wird, die dann auch wieder zerlegt wird und den Stoff neuer Schöpfungen hergibt, so ruht doch Gott im Menschen zuerst; sein Hauptzweck ist im Menschen erreicht.

Es ist allerdings für die gewöhnliche abstrakte Betrachtungsart auffallend, daß in Gott ein Princip seyn solle, das nicht Gott, das bewußtlos, das geringer ist als Er selbst. Wer sich Gott als eine leere Identität denkt, kann dieß freilich nicht begreifen. Der Beweis der Nothwendigkeit dieser Annahme liegt in dem Grundgesetz des Gegensatzes. Ohne Gegensatz kein Leben. Im Menschen und in jedem Daseyn überhaupt ist das Nämliche. Auch in uns ist ein Nationales und ein Irrationales. Jedes Ding, um sich zu manifestiren, bedarf etwas, was nicht es selbst ist sensu stricto. (Diese Auffassung ist eigentlich nur gegen die abstrakten Begriffe von Gott als ens realissimum — illimitatissimum, Gott ist freilich nicht limitirt gegen außen, aber in sich, so gewiß er eine bestimmte Natur ist).

Um dieses Zugleichseyn eines Höheren und Niedereren in Gott noch näher zu bringen, dient Folgendes.

Das Reale, Bewußtlose ist das Seyn Gottes, rein als solches. Nun ist aber das Seyn Gottes mit Gott selbst nicht einerlei, sondern wirklich verschieden, wie im Menschen. Demnach ist das Ideale der seyende Gott oder der existirende Gott oder auch Gott sensu eminenti.

Denn unter Gott in strengem Sinn verstehen wir immer den seyenden Gott. Demnach verhalten sich die beiden Principien in Gott auch wie Seyendes und Seyn. Das Ideale oder Bewußte ist das Subjekt des Seyns, das Bewußtlose nur das Prädicat dieses Subjekts, des Seyenden, und also nur um des Seyenden willen.

Wenn also Gott sich in sich selbst geschieden hat, so hat er sich als Seyendes von seinem Seyn geschieden: was eben auch im Menschen der höchste moralische Akt ist. Unser Seyn ist nur Mittel, Werkzeug für uns selbst. Der Mensch, der sich nicht von seinem Seyn scheiden (sich von ihm unabhängig machen, befreien) kann, der ganz verwachsen ist und eins bleibt mit seinem Seyn, ist der Mensch, inwiefern er ganz in seine Selbstheit versunken ist und unfähig sich in sich selbst zu steigern — moralisch und intellektuell. Wer sich von seinem Seyn nicht scheidet, dem ist das Seyn das Wesentliche, nicht sein inneres, höheres, wahres Wesen. Ebenso bliebe Gott verwachsen mit seinem Seyn, so wäre kein Leben, keine Steigerung. Darum scheidet er sich von seinem Seyn, daß es nur Werkzeug für ihn ist.

Ein zweiter aus dem ersten folgender Ausdruck des Verhältnisses beider Principien ist, daß sie sich wie Seyendes und Nichtseyendes verhalten.

Eben das Wesen des Nichtseyenden zu erforschen, darin liegt eigentlich das Schwere, das Kreuz aller Philosophie. Wir greifen ewig darnach und vermögen nicht es fest zu halten.

Aus Mißverstand dieses Begriffs ist die Vorstellung einer Schöpfung aus nichts entstanden. Alle endlichen Wesen sind aus dem Nichtseyenden geschaffen, aber nicht aus dem Nichts. Das οὐκ ὄν der Griechen ist so wenig als die μὴ φαινόμενα des N. T. ein Nichts, es ist nur das nicht-Subjektive, Nicht-seyende, aber eben darum das Seyn selber. Ein Nichtseyendes dringt sich uns vielfach auf als etwas doch in anderer Beziehung wieder Seyendes. Was ist z. B. die Krankheit? Ein Zustand wider die Natur; insofern also ein Zustand, der nicht seyn könnte und doch ist, keine Realität im Grund und doch wieder unleugbar eine furchtbare Realität. Das Böse ist in der moralischen

Welt, was die Krankheit in der körperlichen ist; es ist das entschiedenste Nichtwesen von Einer Seite betrachtet, und hat doch eine schreckliche Realität.

Alles Nichtseyende ist nur relativ, nämlich in Bezug auf ein höheres Seyendes, aber es hat in sich selbst doch auch wieder ein Seyendes; B und A können daher in nichts getrennt seyn.

Also wenn B = dem reinen Nichtseyenden, so könnte B nicht für sich seyn; es hat auch wieder ein A in sich und ist also (A = B); aber dieses Ganze (A = B) verhält sich zu einem Höheren wieder als Nichtseyendes, als bloße Unterlage, bloßen Stoff, bloßes Organ oder Werkzeug, inzwischen ist es in sich selbst auch wieder ein Seyendes. Dieß nun angewendet auf das, was wir das Seyn in Gott genannt haben: dieses ist in Bezug auf das Seyende in Gott allerdings ein Nichtseyendes, nämlich es verhält sich zu ihm ursprünglich bloß als Unterlage, als das, was nicht selber Ist, was bloß ist, um dem wahren Seyenden als Basis zu dienen. Aber doch ist es wieder ein Seyendes in sich selbst.

Mit andern Worten, und wie ich es sonst auch ausgedrückt habe: es gibt kein rein und bloß Objektives in Gott, denn das wäre nichts; sondern das, was beziehungsweise auf das Höhere in Gott objektiv ist, ist doch an sich selbst auch wieder Subjektives und Objektives, nicht bloßes B, sondern A und B.

Noch von einer andern Seite.

Auch das bloße Seyn in Gott ist kein todtes Seyn, sondern auch in sich wieder ein lebendiges, das auch selber wieder ein Seyendes und ein Seyn in sich schließt. Gott selbst ist über der Natur, die Natur sein Thron, sein Untergeordnetes, aber alles in ihm ist so voll Leben, daß auch dieses Untergeordnete wieder in ein eignes Leben ausbricht, das rein für sich betrachtet ein ganz vollkommenes Leben ist, obgleich in Bezug auf das göttliche Leben ein Nichtleben. So hat Phidias an der Fußsohle seines Jupiters die Kämpfe der Lapithen und Centauren abgebildet. Wie hier — vielleicht nur durch jenen wunderbaren Instinkt geleitet, der in allen griechischen Werken ist — der

Künstler auch noch die Fußsohle des Gottes mit kräftigem Leben erfüllt, so ist gleichsam das Aeußerste und Entfernteste von Gott noch volles, kräftiges Leben in sich selbst.

Durch die Theorie der zwei Principien, die in Gott eins sind, meiden wir zwei Abwege, auf die man sich in der Lehre von Gott zu verirren pflegt. In Ansehung der Idee Gottes wird nämlich auf zwei Seiten gefehlt. Nach der dogmatischen, für orthodox gehaltenen Ansicht wird Gott als ein besonderes, abgeschnittenes, einzelnes, ganz für sich bestehendes Wesen angesehen, wodurch also die Creatur ganz von ihm ausgeschlossen wird. Die gemein-pantheistische Ansicht dagegen läßt Gott gar kein besonderes, eignes, für sich bestehendes Daseyn; sie löst ihn vielmehr in eine allgemeine Substanz auf, die nur Träger der Dinge ist. Nun ist aber Gott beides; er ist zuvörderst Wesen aller Wesen, aber als dieses muß er doch auch selbst existiren, d. h. er muß als Wesen aller Wesen einen Halt, ein Fundament für sich haben. Also: Gott ist in seiner höchsten Dignität allgemeines Wesen aller Dinge, aber dieses allgemeine Wesen schwebt nicht in der Luft, sondern ist begründet und gleichsam getragen durch Gott als individuelles Wesen — das Individuelle in Gott also die Basis oder Unterlage des Allgemeinen.

So sind also auch nach dieser Ansicht zwei Principien in Gott. Das erste Princip oder die erste Urkraft ist die, wodurch er als ein besonderes, einzelnes, individuelles Wesen ist. Wir können diese Kraft die Selbstheit, den Egoismus in Gott nennen. Wäre diese Kraft allein, so wäre nur Gott als einzelnes, abgeschnittenes, besonderes Wesen, es gäbe keine Creatur. Es gäbe nichts als eine ewige Verschlossenheit und Vertiefung in sich selbst, und diese Eigenkraft Gottes wäre, weil sie immer eine unendliche Kraft wäre, ein verzehrendes Feuer, in dem keine Creatur leben könnte. (Wir müssen es uns nach Analogie der Gemüthskraft denken, die sich in einem höchst verschlossenen Menschen äußert, der eben darum auch finster heißt, dem wir ein dunkles Gemüth zuschreiben). Diesem Princip steht nun aber von Ewigkeit ein anderes entgegen, dieses andere Princip ist die Liebe, durch welche

Gott eigentlich das Wesen aller Wesen ist. Die bloße Liebe für sich selbst aber könnte nicht seyn, nicht subsistiren, denn eben weil sie ihrer Natur nach expansiv, unendlich mittheilsam ist, so würde sie zerfließen, wenn nicht eine contraktive Urkraft in ihr wäre. So wenig der Mensch aus bloßer Liebe bestehen kann, so wenig Gott. Ist eine Liebe in Gott, so auch ein Zorn, und dieser Zorn oder die Eigenkraft in Gott ist, was der Liebe Halt, Grund und Bestand gibt.

Nun diese jetzt gefundenen Bezeichnungen der beiden Principien sind nur die menschlichen Ausdrücke für die abstrakte: Ideales und Reales. Die Liebe das Ideale, der Egoismus das Reale in Gott.

Ebenso die Liebe ist Gott selbst, der eigentliche Gott, der Gott, der durch die andere Kraft ist. Der göttliche Egoismus dagegen ist die Kraft, die nicht selber ist, sondern wodurch nur die Liebe, d. h. der wahre Gott ist. Auch diese Principien können wir uns anfänglich in einer gewissen Gleichgültigkeit in Gott denken, aber dabei, wenn sie nämlich in dieser Gleichgültigkeit beharren, kann weder Gott selbst noch irgend etwas sich entwickeln. Die wahre Realität Gottes besteht eben in der Thätigkeit und der Wechselwirkung dieser beiden Principien.

Der erste Schritt dazu ist auch hier die Scheidung, daß Gott die Liebe in sich, d. h. sein wahres und eigentliches Selbst, von dem uneigentlichen scheidet. Diese Scheidung kann aber nur so geschehen, daß er das eine Princip über das andere erhöht, und dieses andere dagegen jenem unterordnet. Die Unterordnung des göttlichen Egoismus unter die göttliche Liebe ist der Anfang der Creation. Der Egoismus ist = erster Potenz, die Liebe = zweiter oder höherer Potenz. Nach dem bloßen Egoismus würde keine Creatur seyn. Indem er aber der Liebe untergeordnet ist, überwindet ihn die Liebe, und diese Ueberwindung des göttlichen Egoismus durch die göttliche Liebe ist die Schöpfung (Natur = gebeugter Kraft). — Der göttliche Egoismus ist das Grundwesen der Natur — ich sage nicht: er ist die Natur, denn die wirkliche lebendige Natur, wie wir sie vor uns sehen, ist schon der durch die göttliche Liebe überwältigte und gemilderte göttliche Egoismus. Aber er ist das Grundwesen der Natur, der Stoff, aus dem alles erschaffen ist.

Jetzt gehen wir wieder auf die vorigen Begriffe vom Seyn in Gott (das sich zu Gott selbst wie Nichtseyendes zu Seyendem verhält) zurück.

Das Seyn in Gott ist = der göttliche Egoismus, die Kraft, wodurch Gott als ein eignes Wesen besteht. Also es ist der g a n z e G o t t, nur in der Form der Egoität. Die Egoität ist also nur die Potenz oder der Exponent, unter welcher das göttliche Wesen gesetzt ist. Stünde diesem Exponenten oder dieser Potenz nicht eine andere entgegen, so würde kraft dieser Potenz das göttliche Wesen in ewiger Verschlossenheit und Contraktion verharren, wie in der äußeren Natur, wenn der contraktiven Urkraft nicht eine andere in der Sonne entgegenwirkte, die Erde kalt, finster und völlig verschlossen, kreaturlos seyn würde. Dadurch aber, daß dieser Potenz der Egoität = B eine andere Potenz, die der Liebe = A entgegensteht, wird jetzt in dem B selber, das das g a n z e Absolute, nur im Zustand der Involution (Verschlossenheit), enthält, der in ihm v e r b o r g e n e, n u r n i c h t o f f e n b a r e G e g e n s a tz und mit dem Gegensatz zugleich das Göttliche geweckt. Denn was ist das Göttliche? Antwort: das lebendige (einen Gegensatz in sich enthaltende) Band des Idealen und Realen. Wenn also jetzt in dem B selber wieder ein A und B geweckt wird, so daß also $\frac{B}{A = B}$ A und B unter B stehen, so ist also jetzt auch in B ein Band (eine Identität) von Idealem und Realem, d. h. das Göttliche geweckt. Hier ist also ein aus dem Ungöttlichen, dem Nichtseyenden (B) entwickeltes Göttliches. $\frac{B}{A = B}$ = Natur. Diejenigen, die mit den physikalischen Erscheinungen bekannt sind, können sich diese Belebung der Natur durch das Beispiel der magnetischen Vertheilung deutlich machen.

Gott schließt das B von sich, d. h. von A aus; aber er kann das B nicht ausschließen, ohne ihm A entgegenzusetzen, A nicht entgegensetzen, ohne B zu erregen, dadurch dann $\frac{B}{A = B}$.

Dieses A, was in der Natur ist, kommt nicht in sie h i n e i n, es

ist gleich anfangs in ihr, denn der ganze Gott ist in ihr, aber im keimlichen Zustand; sie ist Gott in seiner Involution, oder auch der potenzielle Gott, indeß das Ideale der aktuelle Gott ist.

Die fortgehende Schöpfung besteht nun eben darin, daß jener Zustand der Involution in dem B beständig aufgehoben, daß das in ihm gleichsam schlummernde Göttliche geweckt und evolvirt wird; daher die Natur ein Göttliches, aber ein Göttliches niederer Art, ein aus dem Tod gleichsam erwecktes, aus dem Nichtseyn ins Seyn erhobenes Göttliches, wodurch es freilich von dem uranfänglichen Göttlichen immer geschieden bleibt, das nicht erst von dem Nichtseyn zum Seyn geweckt ist.

Mit Einem Wort, diese sichtbare Natur ist nur durch ihre Form Natur, durch ihr Wesen aber göttlich. Sie ist das göttliche Wesen, nur nicht im Seyenden, im A, sondern das göttliche Wesen im Nichtseyenden dargestellt.

Hiermit wäre denn also das Verhältniß der Natur zu Gott erläutert. Man hat diesem System vorgeworfen, es vergöttere die Natur. Ich muß mir diesen Vorwurf gefallen lassen, wenn nicht etwa angenommen wird, B sey anfänglich ein absolut-Ungöttliches, das nachher vergöttert werde. Allein es ist schon ursprünglich ein göttliches Princip und nur relativ (auf das A) ein ungöttliches. Inwiefern es aber aus dieser relativen Nicht-Göttlichkeit zum Göttlichen, d. h. Seyenden, erhoben wird, insofern ist es Gott selbst (nicht wir), der die Natur vergöttert.

Ein anderer Vorwurf ist, dieses System identificire Gott mit der Natur. Aber hier ist wohl zu unterscheiden. Unter Natur wird entweder das bloße B verstanden, jene dunkle Urkraft, die aller Existenz zu Grunde liegt, das Unvertilgliche, was durch kein Menstruum aufzulösen ist. Ist nun dieses B nach meinem System Gott im eigentlichen Sinn? Keineswegs; es ist bloß das Seyn Gottes (das vom Seyenden verschieden; unter Gott als solchem ist immer der seyende Gott verstanden). Ist es aber doch göttlich zu nennen? Allerdings, denn es ist eine göttliche Urkraft, aber im engsten Verstand (so daß es zum eigentlichen göttlichen Subjekt, zu seinem inneren Wesen gehörte) ist es

nicht göttlich zu nennen. Es ist göttlich, weil es zu Gott gehört, weil es auch in der anfänglichen Scheidung noch in Gott bleibt, wie dasselbe dunkle Princip in uns, ob es gleich nicht unser wahres Wesen ist, indem es ja vielmehr von diesem beherrscht werden soll, ebenfalls menschlich heißt. — Dagegen ist das A in dem B göttlich allerdings und zwar schon in einem höheren Verstande als das B, das nur im weitläufigen Sinn göttlich heißen kann. Indeß ist doch auch das A in dem B von dem absoluten A dadurch hinlänglich unterschieden, daß es nur ein in B, in dem Nichtseyenden gewecktes und hervorgerufenes Geistiges ist. — Wird aber unter Natur nicht A noch B, sondern das ganze A = B verstanden, so muß hier zuvörderst wieder unterschieden werden zwischen A = B als dem aus A und B Verbundenen und zwischen A = B, sofern es das lebendige Band beider bedeutet, oder sofern auf das Verbindende gesehen wird. Jenes ist die Natur als Produkt oder die Urmaterie, welche Geist und Körper noch absolut vereinigt, und welche mit Gott identificirt zu haben diesem System wohl niemand vorwerfen kann, als wer die ersten Elemente davon nicht kennt. Sehen wir aber auf das Band zwischen beiden, so ist dieses nicht bloß göttlich, sondern ist Gott; aber es ist nicht Gott schlechthin betrachtet, sondern es ist der in dem Nichtseyenden erzeugte Gott, dessen Erzeuger eben der schlechthin betrachtete oder der seyende Gott ist. Das Band in A = B (wenn wir nämlich dieß für die ganze Natur nehmen) ist also allerdings Gott, aber es ist Gott als Erzeugtes von sich selbst, Gott als Sohn, von dem, weil er das Wesen der Natur ist, die Schrift mit Recht sagt, alles sey durch ihn gemacht, ohne ihn sey nichts gemacht. Diese Ideen der Schrift wurden proscribirt, weil man sie nicht verstand, wie das überhaupt das Mysterium der Aufklärerei wenigstens bei den meisten ist, daß sie aus der Beschränktheit ihrer intellektuellen Fakultäten eine Tugend gemacht haben. Ich will übrigens mit diesen Ausdrücken nichts beweisen, noch weniger mein System orthodox machen. Dieses Band heißt sehr expressiv das Wort, a) weil in ihm und mit ihm zuerst alle Unterscheidbarkeit anhebt; b) weil in ihm zuerst das Selbstseyn mit dem Nichtselbstseyn, Selbstlauter und Mitlauter organisch

verbunden sind (A = Selbstlauter, B = Mitlauter, das für sich stumme Seyn, das erst durch das Ideale oder A in die Verständlichkeit erhoben wird).

Ich erkläre mein System durch folgende Uebersicht über die neuere Philosophie:

Absoluter Dualismus
des
Cartesius:

A	und	B
Das Geistige, Einfache, d. h. nicht Zusammengesetzte (ganz unzulänglicher Begriff).		Das Materielle oder Körperliche, ganz todt, Mechanismus.

Spinoza A = B = absolute Identität beider Principien.

Wenn man sich bloß an das Allgemeine des Spinozischen Systems hält, so kann man ganz wohl sich einbilden, es sey mit dem neueren Identitätssystem oder dieses mit ihm im Grunde ganz einerlei. Ich gebe die Unterschiede kurz an:

a) Spinoza hat zwar absolute Identität von Principien, aber diese Principien sind in völliger Unthätigkeit gegeneinander, sie thun einander nichts — wirken nicht aufeinander — sind; es kommt zwischen ihnen weder zum lebendigen Gegensatz noch zur lebendigen Durchdringung. (Bloße Zusammenknüpfung der beiden Substanzen des Cartesius).

b) Spinozas Physik ist ganz mechanisch, ein Umstand, aus dem allein schon bei einigem Nachdenken jedermann einsehen müßte, daß zwischen den Grundsätzen der Naturphilosophie und dem Spinozismus eine ursprüngliche Differenz seyn müsse. (Ueberhaupt Mangel an aller Bewegung im Spinozischen System, gemüthlos).

c) Spinoza sagt wohl, die denkende und ausgedehnte Substanz (= Ideales und Reales) gehören zu einer und derselben Substanz, deren Attribute sie sind, aber eben diese eine und selbe Substanz, von der sie Attribute sind, ignorirt er nachher ganz, bestimmt sie im Grunde nur durch den bei ihm (wegen Mangel des Gegensatzes) leeren Begriff der Identität, und setzt sie ganz beiseite, anstatt sie zum Hauptgegenstand

zu machen. Nämlich eben an dieser Stelle, wo Spinoza nichts sucht, eben hier liegt der Begriff vom lebendigen Gott, von Gott als höchster Persönlichkeit; daher ist ganz wahr, daß Spinoza die Persönlichkeit des höchsten Wesens wenigstens ignorirt, wenn nicht positiv leugnet.

Leibniz hat von A und B nur noch A; das B, eben das Dunkle, das Seyn, die Existenz ist ganz hinweg, ganz aufgelöst in Vorstellkraft. Es ist zwar eine Identität da, aber eine ganz einseitige, nicht zweiseitige. Inzwischen hat Leibniz doch unter A wieder ein A und B, d. h. er leugnete zwar die Realität der Körperwelt im Allgemeinen und Ganzen, indem er alles für vorstellende Monaden hielt, aber er läßt dem, was wir Körperwelt nennen, doch insofern Realität, als es aus Vorstellkräften besteht, z. B. Baum &c.

Gegensatz des Intellektualismus ist der höhere Materialismus, Hylozoismus (freilich schon von jeher da, doch hauptsächlich zugleich mit Leibniz). Den Hylozoismus hat B allein, aber unter diesem B doch wieder ein A und ein B. Hiermit könnte man also den Hylozoismus und die Naturphilosophie für ganz einerlei halten. Der Unterschied aber ist darin: der Hylozoismus behauptet ein ursprüngliches Leben der Materie, wir nicht. Sondern unsere Behauptung ist, die Materie enthalte zwar ein Leben, aber nicht actu, sondern nur potentiâ, nicht explicite, sondern implicite — alles ist in ihr unter dem Siegel des Seyns, des Todes. (Weil ich doch das Wort brauche: man muß auch einen Tod anerkennen, aber einen solchen, der das Leben in sich schließt). Zum expliciten Leben wird die Materie nur erweckt, eigentlich belebt durch das Ideale, Göttliche. Also gewissermaßen fängt der Hylozoismus da an, wo meine allgemeine Philosophie aufhört. (Vortheilhafte Wirkung des Leibnizianismus und Hylozoismus auf Physik. Bruno, Kepler u. a.).

Da der Zerlegungsproceß und zwar der abwärts zum Schlechteren gehende einmal im Gange war, so ging es nun noch weiter herunter. Nämlich von A und B unter B kam nun auch noch A hinweg, also überall bloß B — todte Substanz, ohne alle Innerlichkeit; daher mit

Recht zerfallen in Atomen, in einen Staub von Körperchen, die bloß durch ihre Figur (etwas Aeußerliches) wirken (keine ursprüngliche Qualität); und hieraus sollte nicht nur die Natur erklärt werden, sondern auch das Daseyn, der Mechanismus des Geistes — Système de la nature, der niedrigste oder französische Materialismus. — Sein entgegengesetzter Pol ist der in Deutschland entstandene Idealismus durch Kant und Fichte. Doch ließ Kant noch immer verschiedene Auslegungen zu. Die Fichtesche Auslegung nimmt auch von A und B unter A noch B hinweg, es gibt auch nicht einmal ein Intellektuales außer uns, es ist gar nichts außer uns, nur ein subjektives Ich, nur das menschliche Geschlecht ist da. Völliger Todtschlag der Natur, wobei nur das Sonderbare, daß Fichte auch von der Natur immer versichern muß, sie sey nicht vorhanden und doch immer wieder sie als vorhanden annehmen (Teleologische Erklärung. Wirken auf die Natur).

Also da die Zersetzung bis aufs Aeußerste herab fortgesetzt war, so blieb nichts mehr übrig, als wieder auf den ersten Gegensatz zurückzugehen, von dem alle neuere Philosophie anfing, und der allein nicht aufgelöst war — nämlich zwischen Identität und Dualität. Und dieß habe ich versucht. Ich habe immer erklärt, daß die absolute Identität bei mir nicht bloße Identität, sondern Identität der Einheit und des **Gegensatzes** sey. Also

a) zwei verschiedene Principien A und B, also Dualismus. Aber

b) die zwei Principien sind ihres Gegensatzes unerachtet eins.

Was das nächste Verhältniß meiner Ansicht der Natur zu der herrschenden Physik und Philosophie unserer Zeit betrifft, so ist dieß das Wesentliche, daß nach jener keine bloß und rein objektive Natur, keine Natur, die bloß Seyn, d. h. Nichtseyendes wäre. Ich habe dieses Verhältniß, daß nichts bloß subjektiv oder objektiv, sondern immer obgleich in verschiedenem Verhältniß beides sey, auch die bloß quantitative Differenz genannt. Nämlich zwischen den Principien als solchen, zwischen A und B, ist allerdings keine bloße quantitative Differenz, hier ist die entschiedenste qualitative; in allem Wirklichen aber, es sey übrigens von welcher Art es wolle, sind Subjektives und Objektives,

Ideales und Reales immer beisammen, nur in verschiedenen Graden. — Verdeutlicht würde dieß durch das (magnetische) Schema in der Ztschr. für specul. Physik II, 2. §. 46 [Band IV, S. 137 ff.], auf welche ich mich im Folgenden beziehe.

So viel über das Allgemeine. Jetzt gehen wir ins Specielle der Natur, doch beschränke ich mich auf das Nothwendigste.

Der allgemeine Ausdruck der Natur ist, wie wir schon wissen, $\frac{B}{A = B}$, oder auch, da wir A = B schon als erste Potenz, also = B setzen: die Natur in Bezug auf das ganze Universum, von dem sie nur ein untergeordneter Theil, ist = erster Potenz = (A = B). Dieß verhindert aber nicht, daß sie nicht in sich wieder alle Potenzen enthalte, und wie schon bemerkt worden, sich scheide, soweit nämlich überhaupt eine Scheidung möglich ist. Wir sehen die Natur zuletzt sich in die körperlichsten Dinge verlieren, z. B. Metalle. Diese also werden im Ganzen auf dem B Pol unserer Linie stehen. Weil aber jedes Reich für sich wieder ein Ganzes bildet, so auch die Metalle, die sich nach der einen Seite mehr in die Körperlichkeit verlieren, nach der andern flüchtiger werden, vielleicht sich sogar ins Luftförmige auflösen. Das ganze Reich des Materiellen verbreitet sich so zuletzt nach zwei Richtungen, wo nach der einen Körperlichkeit, nach der andern Geistigkeit überwiegt. Diesem ganzen Reich des Körperlichen in der ganzen Natur steht aber wieder ein Reich des Geistigen entgegen, wohin die Erscheinungen des Lichts, der Wärme, der Elektricität und so viele andere gehören. Endlich kommt ein Reich, wo Geistiges und Leibliches sich ganz durchdringt, das organische Naturreich, und in diesem wieder Pflanzen und Thiere.

Aber, wie gesagt, im Ganzen ist hier nur die erste Potenz A = B. Und wenn auch aus der Natur selbst das A^2 emporgehoben wird, so entsteht es doch erst an der Grenze der Natur im Menschen. Obgleich aber also die *ganze* Natur = erster Potenz, so entfaltet sie sich doch selbst wieder in den drei Potenzen, nach welchen wir sie ganz kurz betrachten.

Die erste Potenz ist die des herrschenden *Seyns* oder der

herrschenden Körperlichkeit — aber doch so, daß an diesem äußersten Punkt der Reihe nach Geistiges, Körperliches und die Einheit beider gesetzt ist. — Bekanntlich beruht die Körperlichkeit auf dem Daseyn der drei Dimensionen. Diese drei Dimensionen sind in der That nichts anderes als die drei Potenzen am Einzelnen: 1) egoistische Dimension, wodurch ein Ding sich selbst als sich selbst setzt = Länge, Linie oder, was dasselbe ist, Cohärenz. Kraft der Cohärenz würde ein jedes Ding sich ins Unendliche fortsetzen, wenn es nicht durch eine andere Dimension begrenzt würde. Daher 2) ideale Dimension (einschränkende der egoistischen) = Breite. 3) Indifferenz = dritter Dimension.

Das Herrschende dieser Potenz im Ganzen ist B, d. h. A und B sind gemeinschaftlich wieder unter B gesetzt. Dieses B, unter welchem A und B wieder gemeinschaftlich gesetzt sind, was also gleichsam ein B^2 ist, ist die Kraft, die alles zwingt und bindet — die Schwere. Die Schwere in der Natur, die Nacht, das dunkle Princip, ewig vor dem Licht entfliehend, aber durch diese seine Flucht den Schöpfungen des Lichts Halt und Bestand gebend. (Wäre nicht etwas dem Licht und Denken ganz Entgegengesetztes, woran nichts greift, so wäre gar keine Schöpfung; alles in lauter Gedanken aufgelöst).

Auch in der Materie, inwiefern sie bloß unter der Potenz des Seyns steht, ist gleichwohl Seyn und Thätigkeit verbunden (denn so, nämlich als Thätigkeit, können wir das Ideale auch ausdrücken), aber Seyn und Thätigkeit sind beide noch verschlungen im Seyn, und das A = B oder das Körperliche der ersten Potenz verhält sich wieder zum Geistigen oder Idealen, wie sich das anfängliche B verhielt — nämlich es ist die Indifferenz, welche das Geistige oder Ideale zu zerlegen, zu polarisiren, zu differenziiren sucht.

Durch dieses Differenziiren entsteht erst die Differenz der Qualitäten: da diese im Grund unerschöpflich ist und, auch nur in ihren nächsten Verzweigungen dargestellt, eine eigne wissenschaftliche Darstellung erforderte, so will ich mich hier an das Einfachste halten, nämlich an die älteste Eintheilung nach den vier Elementen, auf welche auch die neuere Chemie immer mehr wieder zurückführt.

In A = B ist B das Element der Erde — das eigentliche Erdprincip. Wird also das Ganze von A = B nach der Richtung von B polarisirt, so fällt dorthin das Reich des herrschenden Erdprincips, welches wieder zwei Seiten hat (Metalle und Erden).

Das der Erde entgegengesetzte Element oder A ist die Luft, gleichsam das geistige, ideale Element. Außer dem Gegensatz von A und B haben wir aber noch einen andern Gegensatz zu betrachten. Es ist der zwischen dem Band und dem Verbundenen. Jenes verhält sich als das Producirende, dieses als das Producirte, also auch wieder wie Thätiges und Leidendes, Ideales und Reales.

Das Producirende nun oder das Band, wenn es in der Einigkeit mit dem Produkt ist, ist in der That nichts anderes als das innerliche Leben und Weben, die sanfte, gedämpfte Lebensflamme, die in jedem Wesen, auch dem scheinbar Todten brennt (Clairvoyanten sehen es): im Gegensatz aber und Widerspruch mit dem Producirten ist es das verzehrende Feuer.

Das Element des Feuers ist feindselig gegen die Eigenheit oder Selbstheit der Dinge. So lange das Produkt im Verhältniß zu ihm als Nichtseyendes, d. h. als Basis, Unterworfenes bleibt, so lange ist es friedlich. Wenn es sich aber im Gegensatz mit dem Wesen aktualisiren, das Nichtseyende sich zum Seyenden aufrichten will, dann entsteht das Zornfeuer.

Dasjenige Element, welches das Feuer als das ihm angemessene sucht, in dem es allein ruht, ist das Wasser. Feuer und Wasser daher die zwei höchsten Gegensätze, aber gerade das Entgegengesetzteste ist immer auch wieder das Verbundenste. Wasser ist nur das fließende Feuer, das Feuer in concreto, die Flamme, die eigentlich nie ohne Mitwirkung von Wasser entsteht, eigentlich nur das feurige, brennende Wasser. — Nahe Verwandtschaft beider: 1) die wässerigten Meteore, 2) die verzehrende Kraft, die im Wasser liegt. Ferner, daß es einerseits ein brennbares Wesen, andererseits das Menstruum universale, den Sauerstoff enthält. — Das Wasser in seiner Lebendigkeit (im Meer) ist überall mit Feuer zusammen.

Die Alten haben alle nicht mit Unrecht noch ein fünftes Element, eine quinta Essentia angenommen. Und dieß ist kein anderes als eben die Urmaterie selber, die ganz geistig und ganz körperlich — das leibliche Element (den Leib schon = Identität von A und B). Ueber dieses in seiner Reinheit hat das Feuer keine Gewalt. Es ist mit dem Feuer in wahrer Identität — nicht so wie das Wasser bloß durch das Negative, durch die Verneinung aller Eigenschaften, sondern vielmehr durch die höchste Positivität oder Vollkommenheit. Es ist die durch das Feuer unzerstörliche Leiblichkeit. Das Element, das ihm noch am nächsten kommt, ist das noch immer höchst räthselhafte Element, was die neuere Chemie durch Stickstoff bezeichnet, Grundlage des thierischen Naturreichs. Hohe Unverbrennlichkeit des Stickstoffs durch keine noch so heftige Flamme; nur durch den elektrischen Funken ist es möglich, oder sonst durch Vermischung mit Schlechterem, wodurch er heruntergezogen wird. Denn alles, was im Feuer brennt, das hat etwas vom Unvollkommenen, Schlechten und Verdorbenen in sich. — Jetzt Uebergang zur zweiten Potenz.

Die vorher bloß implicite oder potentiell gesetzte Thätigkeit ist nun explicite oder aktuell gesetzt: wirkliches Leben der Materie — dynamischer Proceß.

Die erste Potenz, sagten wir schon früher, verhält sich wieder als Involution — das Princip dieser Involution die Schwere.

Der Schwerkraft, die in dem A = B herrscht, steht ein A^2 entgegen, das sich zu der Schwere wieder ebenso verhält, wie sich das absolute Seyende, das absolute A zu dem anfänglichen B, d. h. zur Natur verhält. Wie dieses in der Natur den Gegensatz und mit ihm das Leben weckt, so weckt das A^2 der Natur in der Schwere den Gegensatz und mit ihm das Leben. Dieses A^2 = Aether, im Materiellen das Immaterielle. Schon in den ruhenden Qualitäten der Materie war der Gegensatz geweckt. Allein die Schwere verhält sich dabei nicht passiv; sie ist actu widerstrebend der Evolution — positives Dunkel. Durch diesen aktuellen Widerstreit entsteht erst wirkliches Leben in der Materie. Dieß der dynamische Proceß. Auch hier beschränke ich

mich auf das **Allgemeinste**. Wir unterscheiden: 1) die Processe oder Thätigkeitsformen, die mehr noch im Körperlichen oder im Produkt, und 2) die geistige Gestalt derselben Processe. Die drei Grundprocesse der ersten Art sind: a) Magnetismus = erster Dimension = Selbstheit, Ichheit, b) Elektricität = Polarität oder Gegensatz zwischen Producirendem und Produkt, Thätigem und Leidendem — zwei Körper, wovon immer einer der leidende, der andere der thätige. (Durch diese zwei Processe sind in Ansehung der Erde auch die Weltgegenden bestimmt). c) Totalität aller Processe = Chemismus oder Galvanismus (eigentlich nur der lebende Chemismus, woran die Elektricität als mitwirkend noch erkannt wird). Zuletzt Verbrennungsproceß.

Was aber die geistige Gestalt dieser Processe betrifft, so ist a) im Realen der geistige dem Magnetismus entsprechende Proceß = der Klang, b) als Ideales der der Elektricität entsprechende = Lichtproceß (das Licht eine geistige Materie), c) der dem Chemismus entsprechende, solang das Producirende in der Identität mit dem Produkt bleibt = Wärmeproceß (durchdringende Wärme). Im entschiedenen Widerstreit gegen das Produkt = Feuer (Feuer also in der That Grundsubstanz — Vesta, daher unter die Elemente gerechnet).

In all diesen Processen wird also aus der Tiefe der Materie selbst das Geistige entwickelt, was eben Absicht aller Schöpfung. Alles ist aus dem dunkeln Princip selbst hervorgerufen durch das höhere schaffende Princip, das wir Aether genannt haben, das aber der wahre Lebensgeist der Natur ist: da wir gezeigt haben, daß das im Produkt liegende Band von seiner idealen Seite, d. h. inwiefern es gegen das absolut Ideale gekehrt ist, = Licht ist, so ist das Licht eigentlich die unmittelbare Erscheinung dieses Lebensgeistes. Daher ist das Licht als das allgemein Belebende — Evolvirende — zu erklären, und nichts wäre dagegen zu sagen, wenn wir, statt Aether und Schwerkraft einander entgegenzusetzen, Licht und Schwerkraft in dieß Verhältniß setzten. — Jetzt dritte Potenz.

Bis jetzt behauptete die Schwerkraft noch ihre Substantialität im Gegensatz gegen das Licht (A^2). Da sie aber ebenso wie dieses eigentlich

nur eine dem A^3 untergeordnete Form ist, und in dem anfänglichen B auch das A^3 involvirt liegt, so ist die höchste Potenz der Natur nothwendig die, wo Licht und Schwerkraft (oder Materie — denn diese sind Correlata) gemeinschaftlich unter A^3 gesetzt, nur die gemeinschaftlich untergeordneten Formen des A^3 sind.

Daß dieß im Organismus geschehe, erhellt daraus, daß nur im Organismus die Materie, die zuvor selbst Substanz zu seyn schien, dem Größeren — nämlich dem Leben an sich, was eben A^3 — untergeordnet wird. Beweis daraus, daß im Organismus die Materie keineswegs ihrer Substanz nach gilt, daß hier vielmehr ihre Form das Wesentliche geworden, mit andern Worten, daß sie selbst wesentlich zur Form geworden ist.

Was das A^3 ist? Antwort, es ist die innerste Substanz des B selber, das ja implicite alle Potenzen in sich enthält.

Die Potenzen des A drücken nichts anderes aus als die successive Erhebung des Nichtseyenden = B in das Seyende oder das A.

Also A^3 in der Natur drückt nichts anderes aus als das Höchste aus dem Nichtseyenden emporgehobene Seyende — also das Innerste der Natur.

Wenn ich die Formel hätte verwickelter machen wollen, so hätte ich ebenso gut auch B nach den verschiedenen Graden, in welchen es A gleich (=), also Seyendes wird, durch Potenzen bezeichnen können. — Auf folgende Art.

Der Grundausdruck der Natur ist $A = \overset{+}{B}$, oder daß in ihr das erst herrschende B — das erst herrschende Nichtseyende — seyend werde. Auf der tiefsten Stufe ist das Seyende ganz ins Körperliche verloren [1]. Hier hat also das Nichtseyende die größte Gewalt, und also dieß, d. h. die erste Potenz der Natur, hätten wir ausdrücken können durch $A^1 = B^3$. Wo B noch in der höchsten Potenz steht, da steht A nothwendig noch in der geringsten. Also dieß ($A^1 = B^3$)

[1] Im Original heißt es abgekürzt: „Auf der tiefsten Stufe ganz ins Körperliche". D. H.

Ausdruck der Schwerkraft. — Im dynamischen Proceß, wo die zuvor stumme Substanz schon Lebenszeichen von sich gibt, ist sie selbst als B, d. h. als Nichtseyendes, schon um eine Potenz vermindert, also $= B^2$, das Seyende aber um eine Potenz gestiegen, so daß also das Ganze $= A^2 = B^2$. Hier halten sich Nichtseyendes und Seyendes noch das Gleichgewicht — daher der dynamische Proceß in der Natur die Periode des Kampfs — wo es noch zu keinem festen Produkt kommt (auch in der Zeit diese Potenzen sich succeffirend. Potenz = Periode).

Im Organismus ist das Nichtseyende auf die tiefste Potenz herabgesetzt, das Seyende dagegen wieder um eine gestiegen, hier also der Ausdruck des B, B^1, des A, A^3.

Im organischen Proceß sind die Formen alle die nämlichen wie im dynamischen, nur auf eine weit höhere Stufe gehoben. Auch hier gebe ich nur kurz das Wesentliche. Das Wesentlichste ist, daß A^2 und $A = B$ eins sind. Nun kann sich das Licht der Materie nur für die erste Dimension vermählt haben, so daß wenigstens ihr alles untergeordnet ist. Dieß = Reproduktion (egoistische, reale Dimension), Wachsthum = (Cohärenz), Sprossen, Vegetation. Geschieht diese Vermählung auch für die zweite Dimension (entsprechend der Elektricität, aber in die Substanz gedrungen = substantielle Elektricität), so ist dieß = Irritabilität, in der sich aber wieder alle Dimensionen wiederholen: a) Circulation, b) Respiration, c) willkürliche Bewegung (höchstes Geheimniß).

Durchdringt sich Licht und Materie auch für die dritte Dimension, wo also jetzt das ganze Seyn, das vorher sich als Erkanntes verhielt, erkennend geworden ist, so ist dieß = Sensibilität.

In der zweiten Stufe war zwar dem organischen Wesen eine äußere Welt aufgeschlossen, jedoch so daß es noch im Verhältniß der Differenz mit ihr bleibt. Die dritte Stufe des organischen Lebens ist, wenn das Produkt die Möglichkeit anderer Dinge in sich enthält, ohne im Differenzverhältniß mit ihnen zu seyn, wenn es sie in sich selbst anschaut (Sensibilität, thierisches Anschauungsvermögen); hier ist das B, das im Anfang, in der unorganischen Materie noch die höchste Gewalt

ausübte, überwunden, und darum als zuvor Erkanntes, jetzt in das Erkennende verwandelt. In der Sensibilität ist das B bis zu A^3 gesteigert. Hier nun, wenn wir die Fünfzahl der Sinne annehmen, ist die Eintheilung diese: 1) ein idealer und realer Pol — Gesicht und Gefühl —; 2) entsprechend jenen drei Grundprocessen a) Sinn für Manegtismus = Gehör, b) für Elektricität = Geruch, c) für Chemismus = Geschmack.

Nachdem durch die Sinne das A^3 eingetreten ist, wäre die Natur eigentlich geschlossen. Allein noch kündigen sich praesagia des Geistes selbst an — Instinkt — Kunsttrieb, wovon beim Uebergang zur Geisterwelt. Zuvor von der organischen Natur als Produkt.

Das zu A^3 erhobene B scheidet sich wieder, differenziirt sich. Der reale Pol = Pflanze, der ideale = Thier. Indifferenz von Pflanze und Thier (der äußeren Gestalt und inneren Formation nach), die Krone der Schöpfung = Mensch (Ausbildung der Dimensionen). Aber auch im Einzelnen wieder derselbe Gegensatz durch das Geschlecht (Weib = Pflanze, Mann = Thier). Das Geheimniß der Geschlechtstrennung ist nichts anderes als Darstellung des ursprünglichen Verhältnisses der beiden Principien, deren jedes für sich reell und insofern unabhängig vom andern ist, und doch nicht ist und nicht seyn kann ohne das andere. Das Vermittelnde in dieser Dualität, welche Identität, und dieser Identität, welche Dualität nicht ausschließt, ist die Liebe. Gott selbst ist mit der Natur durch freiwillige Liebe verbunden, er bedarf ihrer nicht, und will doch nicht ohne sie seyn. Denn Liebe ist nicht da, wo zwei Wesen einander bedürfen, sondern wo jedes für sich seyn könnte, wie z. B. Gott, der ja schon an sich selbst — suâpte natura — der Seyende ist, wo also jedes für sich seyn könnte, und es doch für keinen Raub achtet, für sich zu seyn, und nicht seyn will, moralisch nicht seyn kann ohne das andere. Dieß ist auch das wahre Verhältniß Gottes zur Natur — und nicht ein einseitiges. Auch die Natur wird durch Liebe zu Gott gezogen und bestrebt sich daher mit unablässiger Emsigkeit göttliche Früchte hervorzubringen.

Die Erde liebt den Himmel und hat die beständige Sehnsucht

nach ihm, wie das Weib nach dem Manne. Gott liebt das Niedere, das Geringere, als er selbst ist, die Natur, weil er nur aus ihr sich Aehnliches — Geister — erzeugen kann.

Noch aber ist eine Bestimmung der Natur nicht in Betracht gezogen worden. Nämlich jedes Naturprodukt ist ein A und ein B, die Identität, das ursprüngliche Reale selber, wie es allmählich genöthigt ist selbst aus dem Dunkel ans Licht zu treten, und sich also nacheinander als Schwerkraft, als Cohärenz — als Klang — als Licht — als Wärme — endlich als Feuer, zuletzt sogar als A^3, als die eigentliche Seele im Organischen zu zeigen.

Wie kommt es denn nun, daß dieses Band kein ewiges ist, was sich doch eigentlich erwarten ließe? Woher die allgemeine Vergänglichkeit in der Natur? Diese Frage konnte in der That nicht eher als jetzt beantwortet werden; ihre Beantwortung aber hängt zusammen mit dem Uebergang in die Geisterwelt. Also

1) die ganze Natur ist nur die Staffel, die Unterlage der geistigen Welt, sie ist daher, obgleich ein höchst lebendiges Seyendes in sich selbst, doch nicht um ihrer selbst willen, sie soll gegen die Geisterwelt wieder wie ein Nichtseyendes seyn. Da sie also nur wegen des Höheren — wegen des absoluten A^2 — ist, so bedarf sie auch der Bekräftigung durch dieses, und diese Bekräftigung kann sie nur in dem Maße erhalten, in welchem sie ihm sich fügt und ihm Mittel der Existenz, der Manifestation als Seyendem wird.

Nun kann aber die Natur oder das Nichtseyende nur allmählich und stufenweise erhoben werden bis zu dem Punkt, wo sie fähig wird, das absolute A^2 in sich aufzunehmen, und so seine unmittelbare Manifestation, gleichsam sein Leib zu werden.

Sie wird hierzu nur dann fähig, wenn sie das dem A^2 Aehnliche in sich selbst hat, d. h. wenn ihr anfängliches B bis zu dem Punkte verklärt ist, daß es selbst A^2 (im absoluten Sinn) wird.

Nun fragt sich, in welchem Punkt der Natur dieß der Fall seyn werde = Verklärungspunkt der Natur.

Wir haben nun im Bisherigen bis zu dem Punkt geführt, wo das

anfängliche B in ihr bis zu A^3 erhoben ist. Da aber dieses A^3 relativ, immer noch ein Objektives ist — nämlich in Beziehung auf das Ganze —, so verhält es sich doch, obgleich das absolute A, in Bezug auf die Natur wieder als ein B in Bezug auf ein noch höheres A. Dieses noch höhere A kann nicht mehr innerhalb der Natur liegen, denn alles ist in dieser vollendet, wenn die dritte Potenz erreicht ist. Also liegt es über und außer der Natur. Wir könnten, wenn wir die Potenzen wollten fortlaufen lassen, es durch A^4 bezeichnen, weil wir schon ein A^3 in der Natur hatten, allein wir würden dadurch doch nichts anderes ausdrücken, als daß es in Ansehung der ganzen Natur A^2 sey. Dieses absolute A^2 also, zu welchem sich auch das A^3 der Natur, dessen höchste Thätigkeit wir in dem Anschauungsvermögen gefunden haben, wieder als ein B verhält, ist außer oder über der Natur, aber es wirkt doch in der Natur, es ist nicht von ihr abgeschnitten, indem es ja vielmehr im Gegensatz mit ihr das allgemein Erregende derselben ist.

Sein erstes Verhältniß nun zu dem A^3 der Natur ist wieder wie Subjektives und Objektives, Erregendes und Erregtes. Oder: sein erstes Verhältniß mit ihm ist Gegensatz. — Es kommt jetzt darauf an, die Erscheinungen dieses Gegensatzes zu finden. Es sind keine andern als die Erscheinungen des thierischen Instinktes, die für jeden nachdenkenden Menschen zu den allergrößten gehören — wahrer Probirstein ächter Philosophie.

Eigenthümliches des Instinkts: a) Handlungen, die mit Vernunft begangenen ganz ähnlich sind, und die doch b) ohne alle Ueberlegung, Reflexion oder ohne alle subjektive Vernunft, und da subjektive Vernunft = Verstand, ohne allen Verstand begangen werden. Erklärungen davon: Cartesius als Mechanismus — die Thiere als Maschinen. Leibniz durch dunkle Vorstellungen — freilich ist der Instinkt etwas der Art, aber die Erklärung viel zu allgemein. In neueren Zeiten hat man den Instinkt entweder als Analogon oder als Grad der Vernunft bezeichnet. Jenes sagt nichts, dieses ist Unsinn. Die Erklärung beruht auf dem Gegensatz von A^3, das sich hier wieder als B, d. h. als Schwerkraft in der höchsten Potenz verhält, und dem A^4 oder

absoluten A^2. Das A^3 ist für das A^4 ein Stoff, worin es gern selber ein A^3 erwecken möchte (wie es zuvor in der Natur immer das sich Aehnliche erweckt hat), aber in den Thieren gelingt es ihm noch nicht, dennoch aber, weil das A^3 durch das absolute geistige Princip erregt wird, handelt es, als ob in ihm selber ein solches wäre; mit Einem Wort, das A^4 ist der Verstand der Thiere; oder wie es schon die Alten ganz richtig ausgedrückt haben: Deus est anima brutorum. Das Göttliche beseelt sie, und darum handeln sie oder handelt in ihnen das A^3 schon dem geistigen Princip gemäß, als wäre es selbst ein Geistiges (wie es ja implicite oder potentiell schon eines ist). Beim Menschen hingegen ist dieß nicht der Fall. Nicht das Göttliche ist seine Seele, sondern er ist selber seine Seele.

Drei Stufen des Instinkts sind zu unterscheiden. 1) Die Selbsterhaltung als Individuum und als Gattung (Liebe zu den Jungen), — Zugvögel. 2) Der Kunsttrieb — ein Hervorbringen von etwas außer sich — (zum Theil Compensation des Zeugungstriebes). Merkwürdig, daß im Instinkt gerade die zwei Künste, Architektur und Musik, repräsentirt sind, die sich ohne dieß verwandt, so daß Architektur unter den plastischen Künsten eigentlich der Musik entspricht (Vitruv). 3) Divination. Charaktere — ruhiges in-sich-selbst-Seyn — (was gar nicht wegzuläugnen ist). Einseitigkeit dieser Charaktere, die in der Menschenwelt verschwinden soll.

Durch die Einwirkung des A^4 auf das A^3 flammt gleichsam partiell in diesem ein A^4 auf, aber nur partiell, also nicht ein absolutes A^4, — partiell, weil immer nur in bestimmter Beziehung. Der Instinkt selbst ist immer an gewisse Organe gebunden und durch sie vermittelt; immer nur in besondern Fällen handeln die Thiere verständig, aber es ist ein allseitiger Verstand.

Nur im Menschen wird endlich das absolute A^2, das lang gesuchte, lang ersehnte, emporgehoben aus dem B, das an sich oder suâ naturâ Seyende aus dem Nichtseyenden.

Das suâ naturâ Seyende ist Geist, und das aus dem Nichtseyenden Erhobene, insofern also Gewordene, aber doch naturâ suâ Seyende

ist endlicher Geist. (Scheinbar der höchste Widerspruch, aber solcher Widersprüche ist die Natur voll). Der Geist ist a) das naturâ suâ Seyende im Menschen, b) doch nur aus dem Nichtseyenden; also erschaffener, endlicher Geist, — ewige Differenz von Gott.

Es kann nur noch eine Frage aufgeworfen werden: Warum nur im Menschen das absolut Ideale oder das absolute A^3 aktuell gesetzt werde, sonst überall aber bloß potentiell. Dieß die Aufgabe einer eignen Wissenschaft, der Anthropologie, deren Begriff hiermit fixirt ist. — Nur Folgendes bemerke ich.

Das in der Natur erweckte absolute A^3 verhält sich zu der Natur, in welcher es erweckt wird, wieder als Subjektives zu Objektivem, Erkennendes zu Erkennendem. Nun ist aber das absolut Subjektive nur da, wo auch das absolut Objektive, d. h. das Objektive in seiner Vollendung, seiner Totalität. Dieß ist nur im Menschen nach dem alten Spruch, daß der menschliche Leib die Welt im Kleinen, Mikrokosmos sey. Es gibt nur eine einzige Art von Wesen, von welchen das Nämliche gesagt werden könnte, von jenen großen Ganzen nämlich, die, weil sie Körper und zugleich Welten sind, Weltkörper genannt werden.

III.

Das seiner Natur nach Seyende ist auch allein das an sich selbst oder seinem Begriff nach Freie. Alle Abhängigkeit kommt nur von dem Seyn. Aber das in sich selbst und kraft seiner eignen Natur Seyende ist das, was schlechthin nicht durch anderes bestimmt werden kann (denn alles Bestimmtwerden ein Leiden, d. h. ein Nichtseyn). Gott als der absolut-seyende ist daher auch der absolut-freie, der Mensch aber als ein aus dem Nichtseyenden erhobenes Seyendes erlangt durch diese doppelte Beziehung seines Wesens auch eine ganz eigenthümliche Freiheit.

Inwiefern er nämlich aus dem Nichtseyenden emporgehoben ist, insofern hat er eine von dem Seyenden als solcher unabhängige Wurzel. Das Göttliche zwar ist das Emporhebende, Schaffende seines Geistes, aber das, woraus er emporgehoben wird, doch ein anderes als das

Emporhebende. Es verhält sich zu Gott, wie sich die Blume zur Sonne verhält. Wie die Blume zwar nur durch Wirkung der Sonne sich aus der finstern Erde erhebt und sich selbst in Licht verklärt, dabei aber doch immer ein von ihr seiner Wurzel nach Unabhängiges bleibt. Wäre das Verhältniß des Menschen zu Gott nicht ein solches, so hätte er keine Freiheit gegenüber von Gott. Er wäre wie ein Strahl in der Sonne, ein Funke in dem Feuer. Sie sehen, wie sich uns der Grundsatz, daß in Gott selbst etwas seyn muß, das nicht Er selber ist, hier auf dieser Stufe der Betrachtung wiederum als ein ganz nothwendiger aufdrängt. Er ist anstößig auf den ersten Blick, besonders bei den herrschenden abstrakten Begriffen der sogenannten Vernunftreligion, aber er ist unvermeidlich, wenn Freiheit behauptet werden soll.

Die Vertheidiger der Freiheit denken gewöhnlich nur daran, die Unabhängigkeit des Menschen von der Natur zu zeigen, die freilich leicht ist. Aber seine innere Unabhängigkeit von Gott, seine Freiheit auch in Bezug auf Gott lassen sie ruhen, weil dieß eben das Schwerste ist.

Dadurch also, daß der Mensch zwischen dem Nichtseyenden der Natur und dem absolut-Seyenden = Gott in der Mitte steht, ist er von beiden frei. Er ist frei von Gott dadurch, daß er eine unabhängige Wurzel in der Natur hat, frei von der Natur dadurch, daß das Göttliche in ihm geweckt ist, das mitten in der Natur über der Natur. Jenes kann man das eigne (natürliche) Theil des Menschen nennen, wodurch er Individuum, persönliches Wesen ist; dieses sein göttliches Theil. Dadurch ist er frei — im menschlichen Sinne —, daß er in den Indifferenzpunkt gestellt ist. — —. Es ist offenbar, daß das physische Leben bis zum Menschen fortschreitet, daß eine stetige Folge von Erhebungen und Steigerungen bis zu ihm geht, daß Er der Punkt ist, wo das geistige Leben eigentlich aufgehe — Er das Geschöpf, in welchem das Leibliche als sanfte Unterlage sich dem Geistigen fügen und eben dadurch zur Beständigkeit erhoben werden sollte, nicht nur in ihm selber, sondern wegen des stetigen Zusammenhangs der Werke der Natur auch in der übrigen Natur. Sowie aber der Mensch, anstatt sein natürliches Leben dem göttlichen unterzuordnen, vielmehr in sich selbst das

zur relativen Unthätigkeit bestimmte (das natürliche, eigne) Princip aktivirte — zur Thätigkeit erweckte —, war auch die Natur wegen des nun verfinsterten Verklärungspunkts genöthigt, eben dieses Princip in sich zu erwecken, und nolens volens eine von der geistigen unabhängige Welt zu seyn.

Daß etwas der Art vorgegangen, davon überzeugt uns alles. 1) Die jetzige Gestalt der Natur a) in Ansehung der verwischten Gesetzmäßigkeit (sonst wäre alles offen und klar); b) die Macht des Zufalls, die herein kam — die Natur erscheint gar nicht überall als ein so nothwendiges Ganze —; c) die Unruhe der Natur bei ihrer Geschlossenheit, da sie vielmehr, wenn sie ihre höchste Einheit erreicht hätte, in Ruhe seyn müßte. 2) Besonders die Gegenwart des Bösen, und also der Anblick der moralischen Welt. Denn das Böse ist eben nichts anderes als das relativ-Nichtseyende, das sich zum Seyenden erigirt, also das wahre Seyende verdrängt. Es ist von der einen Seite ein Nichts, von der andern ein höchst reelles Wesen. — Auch in der Natur ist ein Böses, Gift z. B., die Krankheit, und was der höchste Beweis der Wirklichkeit eines solchen Rückfalls der ganzen Natur und insbesondere des Menschen ist — der Tod.

Hiedurch gewinnen wir zugleich eine neue Ansicht der Natur. Bisher haben wir sie als die erste Potenz bezeichnet. Aber dadurch, daß sie die Ewigkeit nicht gewinnt, also in die Zeit versinkt, wird sie erste Periode. Die ganze Natur, wie sie jetzt ist, ist also eigentlich nur die erste Lebensperiode, der Vorhof des höchsten Lebens, nicht es selbst. Der Mensch selbst bleibt zwar Geist, aber unter der Potenz des B. Der Mensch ist als Geist, als Wesen höherer Ordnung, wieder auf die Stufe des Seyns, der ersten Potenz zurückgesetzt. Der Proceß, der in der Natur begonnen hatte, fängt in ihm aufs neue und wieder von vorne an. Auch er muß sich erst wieder aus dem Nichtseyenden emporarbeiten, das Dunkle in sich verdrängen, und aus einer Finsterniß höherer Art, aus der Finsterniß des Bösen, des Irrigen, des Verkehrten das Licht des Guten, der Wahrheit und der Schönheit hervorrufen. Der Beweis dieser Uebermacht des Seyns über den Menschen, seines Zurücksinkens auf die erste Potenz liegt vorzüglich in der Gewalt, die das

Aeußere in diesem Leben über das Innere hat. Nachdem einmal das Daseyn der Natur durch den Menschen gefährdet und die Natur genöthigt war sich als eigne Welt zu constituiren, so scheint jetzt alles nur auf die Erhaltung dieser äußeren Grundlage des Lebens gerichtet. Alles, auch das Edelste, was mit ihr in Collision kommt, geht zu Grunde, und das Beste muß gleichsam mit dieser äußern Gewalt in Bund treten, um tolerirt zu werden. Freilich was durch diesen Kampf sich hindurchschlägt, was gegen diese Uebermacht des Aeußeren sich dennoch als ein Göttliches behauptet, das ist wie durchs Feuer bewährt, in dem muß wirklich eine ganz göttliche Kraft seyn.

Indeß der größte Beweis für jenes Zurücksinken des Menschen in die Natur und auf die erste Potenz liegt in Folgendem.

Der Mensch ist nicht allein in der Welt, es gibt eine Mehrheit von Menschen, es gibt ein Menschengeschlecht, eine Menschheit.

Wie die Vielheit der Dinge in der Natur nach einer Einheit strebt und nur in dieser Einheit sich selbst vollendet und gleichsam glücklich fühlt, ebenso auch die Vielheit in der Menschenwelt.

Die wahre Einheit der Natur wäre aber der Mensch und durch ihn das Göttliche und Ewige gewesen. Nun hat die Natur diese sanfte Einheit durch Schuld des Menschen verloren; jetzt muß sie eine eigne Einheit suchen. Da aber die wahre Einheit doch nicht in ihr, sondern nur in Gott liegen kann, so ist sie eben durch diese Trennung von Gott beständigen Kämpfen Preis gegeben. Sie sucht die Einheit und findet sie nicht. Hätte sie ihren Einheits- und Verklärungspunkt erreicht, so wäre sie ganz organisch, sie hätte sich auf die höchste Stufe des Seyenden mit erhoben, und der im Menschen geweckte Geist hätte sich auch über sie ergossen. Nun sie diese organische Einheit nicht erreichen konnte, jetzt erhob der Anorgismus sein Haupt. Auch der Anorgismus gehört zu jenem Geschlecht des Nichtseyenden, das sich zu einem Seyenden erhoben hat. Es ist ein Widerspruch, daß ein Reich des Anorgischen; denn ein Reich ist eine Einheit, Anorgismus aber = Nicht-Einheit. Aber gerade das Nichtseyende ist jetzt das Seyende geworden und muß nothgedrungen das Seyende seyn wollen.

Gerade so nun wie die Natur ihren wahren Einheitspunkt verloren hat, hat ihn auch die Menschheit verloren. Für sie lag er eben darin, daß sie eine Indifferenz oder Mittelpunkt blieb — dann wäre Gott selbst ihre Einheit gewesen — und nur Gott kann die Einheit freier Wesen seyn.

Jetzt sind zwar noch immer freie Wesen, aber getrennt von Gott.

Jetzt müssen auch sie ihre Einheit suchen, und können sie nicht finden.

Gott kann nicht mehr ihre Einheit seyn, also müssen sie eine Natureinheit suchen, die aber, weil sie wahre Einheit für freie Wesen nicht seyn kann, nur ein ebenfalls zeitliches, vergängliches Band ist, wie das Band aller Dinge, und wie jenes Band, das die unorganische Natur zusammenhält.

Die Natureinheit, diese zweite Natur über der ersten, zu welcher der Mensch nothgedrungen seine Einheit nehmen muß, ist der Staat; und der Staat ist daher, um es gerade heraus zu sagen, eine Folge des auf der Menschheit ruhenden Fluchs. Da der Mensch nicht Gott zur Einheit haben kann, so muß er sich einer physischen Einheit unterwerfen.

Der Staat hat einen Widerspruch in sich selbst. Er ist eine Natureinheit, d. h. eine Einheit, die nur durch physische Mittel wirken kann. Nämlich freilich der Staat, wenn er auch nur mit einiger Vernunft regiert ist, weiß wohl, daß er mit bloß physischen Mitteln nichts ausrichtet, daß er höhere und geistige Motive in Anspruch nehmen muß. Aber er kann über diese nicht gebieten, sie liegen außer seiner Gewalt, und gleichwohl rühmt er sich, einen sittlichen Zustand hervorbringen zu können, also eine Macht zu seyn wie die Natur. Aber für freie Geister reicht keine Natureinheit zu; da gehört ein höherer Talisman dazu, und daher ist jede Einheit, die auch in einem Staat entsteht, doch immer nur precär und temporär.

Es ist bekannt, wie viele Mühe man sich, besonders seit der französischen Revolution und den Kantischen Begriffen, gegeben hat, eine Möglichkeit zu zeigen, wie mit der Existenz freier Wesen Einheit

vereinbar, also ein Staat möglich sey, der eigentlich nur die Bedingung der höchstmöglichen Freiheit der Einzelnen sey. Allein dieser ist unmöglich. Entweder wird der Staatsmacht die gehörige Kraft entzogen, oder wird sie ihr gegeben, dann ist Despotismus da. (England ist Insel. Griechenland auch zum Theil Inselstaat). Daher ist es ganz natürlich, daß jetzt am Ende dieses Zeitraums, wo von nichts als Freiheit die Rede war, die consequentesten Köpfe, wenn sie die Idee eines vollkommenen Staates verfolgen, auf die Theorie des ärgsten Despotismus gerathen (Fichtes geschlossener Handelsstaat ꝛc.).

Meine Meinung ist, daß der Staat als solcher gar keine wahre und absolute Einheit finden kann, daß alle Staaten nur Versuche sind, eine solche zu finden, Versuche, organische Ganze zu werden, ohne sie je wirklich werden zu können, oder wenigstens nur mit dem Schicksal jedes organischen Wesens, zu blühen, zu reifen, endlich zu altern, zuletzt zu sterben. Was von der Idee eines Vernunftstaats, was vom Ideal eines Staats zu halten ist, hat Plato gezeigt, wenn er gleich das Wort nicht ausgesprochen. Der wahre Staat setzt einen Himmel auf Erden voraus, die wahre πολιτεία ist nur im Himmel; Freiheit und Unschuld ist die einzige Bedingung des absoluten Staats. Platos Staat setzt ganz diese zwei Elemente voraus. Aber Plato sagt nicht: einen solchen Staat, als ich hier beschreibe, führt aus, sondern: wenn es einen absolut vollkommenen Staat geben könnte, so müßte er so seyn, d. h. so setzte er Freiheit und Unschuld voraus, seht nun selber, ob ein solcher möglich ist.

Die höchste Verwicklung entsteht durch die Collision der Staaten untereinander, und das höchste Phänomen der nicht gefundenen und nicht zu findenden Einheit ist der Krieg, der so nothwendig ist als der Kampf der Elemente in der Natur. Hier treten die Menschen ganz in das Verhältniß von Naturwesen gegeneinander.

Rechnen wir nun noch dazu, wie viel Laster der Staat erst entwickelt — Armuth — das Böse in großen Massen —, so ist das Bild der ganz zum Physischen, ja sogar zum Kampf um ihre Existenz herabgesunkenen Menschheit vollendet.

Bisher haben wir die Erniedrigung des Menschen betrachtet. Nun auch seine Wiedererhebung. Seine Degradation beruht darauf, daß das Band zwischen A^2 und $A = B$ aufgehoben, und daß er selbst ganz der äußern Welt anheimgefallen. Diese Kluft kann nicht bleiben, denn sie würde die Existenz Gottes selbst antasten. Aber wodurch ist diese Kluft aufzuheben? Durch den Menschen in seinem jetzigen Zustand nicht. Also nur durch Gott selbst — nur Gott kann das Band der geistigen und natürlichen Welt herstellen, und zwar nur durch eine zweite Offenbarung, ähnlich der ersten in der anfänglichen Schöpfung. Hier tritt also der Begriff von Offenbarung im engeren Sinn als ein philosophisch nothwendiger ein. Die Offenbarung hat verschiedene Stufen; die höchste ist die, wo das Göttliche sich selbst ganz verendlicht, mit Einem Wort, wo es selbst Mensch wird, und gleichsam nur als der zweite und göttliche Mensch wieder ebenso der Mittler zwischen Gott und dem Menschen wird, wie es der erste Mensch zwischen Gott und der Natur seyn sollte. — Es konnte durch diese Offenbarung nicht der unmittelbare Rapport Gottes mit der Welt des Seyns hergestellt werden. Dieß war nicht möglich, ohne sie als eine eigne Welt, die sie jetzt geworden war, zu vernichten. Wollte Gott dieß, so bedurfte es überall keiner Offenbarung. Offenbarung setzt vielmehr den verdorbenen Zustand der Welt voraus. Für die Natur war der Mensch als Mittler bestimmt, und dieser hatte ihr gefehlt (manquirt). Jetzt bedurfte vielmehr der Mensch eines Mittlers. Aber dadurch, daß der Mensch dem geistigen Leben wieder gegeben wurde, wurde ja auch er wieder fähig Mittler zwischen Gott und der Natur zu seyn; und namentlich in der Erscheinung Christi zeigte es sich, was der Mensch in der Beziehung auf die Natur ursprünglich seyn sollte. Christus war durch seinen bloßen Willen Herr der Natur, er in jenem magischen Zusammenhang mit der Natur, in welchem der Mensch ursprünglich stehen sollte.

Dem Staat als Versuch die bloß äußerliche Einheit hervorzubringen steht, durch die Offenbarung gegründet, eine andere Anstalt entgegen, die auf Hervorbringung einer inneren oder Gemüthseinheit geht, die Kirche. Sie ist nothwendige Folge der Offenbarung, eigentlich nur

die Anerkennung einer solchen. Die Kirche kann aber nach der einmal eingetretenen Trennung zwischen innerer und äußerer Welt keine äußere Gewalt werden, vielmehr wird sie, solange jene Trennung besteht, von der Macht des Aeußeren immer mehr nach innen gedrängt werden.

Der Fehler, der in der früheren hierarchischen Epoche der Kirche begangen wurde, war nicht der, daß sie Eingriffe in den Staat machte, sondern umgekehrt, daß sie selber dem Staat Eingang verstattete, sich ihm öffnete, Formen des Staats in sich aufnahm, anstatt in ihrer Reinheit von allem Aeußeren zu bleiben. Das Wahre und Göttliche soll einmal nicht durch äußere Gewalt gefördert werden, und sobald die Kirche anfing die Irrgläubigen zu verfolgen, so hatte sie schon ihre wahre Idee verloren. Sie hätte großmüthig, sich selbst bewußt ihres vom Himmel stammenden Gehaltes auch den Unglauben gewähren lassen sollen, sich nicht in den Fall setzen, Feinde zu haben, Feinde anzuerkennen.

Betrachtet man die neuere Geschichte, die im Grund mit der Ankunft des Christenthums in Europa beginnt, so scheint es, das Menschengeschlecht habe diese zwei Versuche, eine Einheit zu finden oder hervorzubringen, durchmachen müssen, zuerst den, eine innere Einheit durch die Kirche hervorzubringen, der aber mißlingen mußte, weil sie sich zugleich als eine äußere geltend machen wollte, dann den, die äußere Einheit durch den Staat. Erst seit dem Sturz der Hierarchie hat der Staat diese Bedeutung erhalten, und offenbar ist, daß der Druck politischer Tyrannei immer zugenommen hat in gleichem Verhältniß, als man jene innere Einheit entbehren zu können glaubte, und so wohl immer noch zunehmen wird bis zu seinem Maximum, wo denn vielleicht nach diesen einseitigen Versuchen die Menschheit endlich das Rechte findet.

Was auch das letzte Ziel seyn möge, so ist so viel gewiß, daß die wahre Einheit nur auf dem religiösen Wege erreichbar seyn kann, und daß nur die höchste und allseitigste Entwicklung der religiösen Erkenntniß in der Menschheit fähig seyn wird, den Staat, wo nicht entbehrlich zu machen und aufzuheben, doch zu bewirken, daß er selbst allmählich sich

von der blinden Gewalt befreie, von der er auch regiert wird und sich zur Intelligenz verkläre. Nicht daß die Kirche den Staat oder der Staat die Kirche beherrsche, sondern daß der Staat selbst in sich das religiöse Princip entwickle, und der große Bund aller Völker auf der Grundlage allgemein gewordener religiöser Ueberzeugungen beruhe.

Welches aber auch das Schicksal der Gattung auf der Erde seyn möge, so ist es dem Einzelnen möglich, wie es der Mensch im Anfang in Bezug auf die ganze Erde gethan, so jetzt der Gattung vorauszueilen und das Höchste für sich zum voraus zu nehmen.

Hierdurch sind wir nun geführt auf die Betrachtung des menschlichen Geistes nicht in seinen äußeren Schicksalen und Versuchen, sondern nach seinem inneren Wesen und nach den Kräften und Potenzen, die auch im Einzelnen liegen.

Auch im menschlichen Geist als solchem sind wieder drei Potenzen oder Seiten. Die erste ist die, wodurch er gegen die reale Welt gekehrt ist, von der er sich nicht befreien konnte. Dieser entgegen steht die ideale, die Seite seiner höchsten Verklärung, seiner reinsten Geistigkeit. Die mittlere oder zweite ist die, wodurch er zwischen ideale und reale Welt in die Mitte eintritt, um durch Freiheit entwickelt das Band beider Welten in sich wiederherzustellen, oder die Entzweiung fortzusetzen.

Diese drei Seiten oder Potenzen des Geistes im Allgemeinen sind in der deutschen Sprache vortrefflich durch Gemüth, durch Geist und durch Seele bezeichnet. In jeder von diesen dreien aber sind wieder drei Potenzen, die sich wieder als Gemüth, Geist und Seele verhalten.

I. Das G e m ü t h ist das dunkle Princip des Geistes (denn Geist zugleich der allgemeine Ausdruck), wodurch er von der realen Seite in Rapport mit der Natur, auf der idealen in Rapport mit der höheren Welt, aber nur in dunkelm Rapport steht.

Das Dunkelste und darum Tiefste der menschlichen Natur ist die Sehnsucht, gleichsam die innere Schwerkraft des Gemüths, daher in ihrer tiefsten Erscheinung S c h w e r m u t h. Hierdurch besonders ist die Sympathie der Menschen mit der Natur vermittelt. Auch das Tiefste

der Natur ist Schwermuth; auch sie trauert um ein verlorenes Gut, und auch allem Leben hängt eine unzerstörliche Melancholie an, weil es etwas von sich Unabhängiges unter sich hat. (Das über sich erhebt, das unter sich zieht herab).

Die nächste Potenz des Gemüths ist die in ihm dem Geiste entsprechende — also allgemein dem Charakter des Geistes. Geist ist das naturâ suâ Seyende, eine aus sich selbst brennende Flamme. Da ihm aber als Seyendem das Seyn entgegensteht; so ist der Geist eigentlich nichts anderes als die Sucht zum Seyn, wie die Flamme Materie sucht. Das tiefste Wesen des Geistes ist daher Sucht, Begierde, Lust. Wer den Begriff des Geistes in seiner tiefsten Wurzel fassen will, muß besonders sich mit dem Wesen der Begierde recht bekannt machen. In der Begierde zeigt sich zuerst etwas ganz aus sich Seyendes, die Begierde ist etwas Unauslöschliches; in Ansehung jeder Begierde kann die Unschuld nur einmal verloren werden. Sie ist ein Hunger nach dem Seyn, und jede Befriedigung gibt ihm nur neue Kraft, d. h. noch heftigeren Hunger. Da kann man das Unauslöschliche des Geistes erst recht sehen. Wie hoch diese Begierde, dieser Hunger nach dem Seyn im Menschen steigen kann, nachdem er sich selbst von dem Seyn abgeschnitten, keinen unmittelbaren Einfluß auf das Seyn mehr hat, wo also das Seyende gleichsam ganz bloß steht, ist leicht zu erachten.

Die dritte Potenz des Gemüths ist das Gefühl (Sensibilität, wie in der organischen Natur, das Vorhergehende Irritabilität). Das Gefühl ist das Höchste des Gemüths, das Herrlichste, was ein Mensch im Gemüth haben, und was er über alles schätzen soll.

Das Gemüth ist eigentlich das Reale des Menschen, mit und in welchem er alles auswirken soll. Der größte Geist ohne Gemüth bleibt unfruchtbar und kann nichts zeugen oder erschaffen. — Diejenigen, welche die Wissenschaft auf das Gefühl allein gründen wollen, gründen sie zwar auf die höchste Potenz, aber der tiefsten Stufe.

II. Die zweite Potenz des Geistes ist, was wir den Geist in engerem Sinn nennen, l'esprit, — das eigentlich Persönliche im Menschen, und darum auch die eigentliche Potenz der Bewußtheit.

Das Allgemeine des Geistes nach dem Vorhergehenden ist, daß er Begierde, Sucht, Hunger nach dem Seyn ist. In der ersten Potenz, im Gemüth, was noch das Bewußtlose des Menschen ist, ist er noch als bloße Begierde und Lust, hier aber als bewußte Begierde, als Wille mit Einem Wort. Wille ist daher das eigentlich Innerste des Geistes.

Der Wille hat aber wieder zwei Seiten, eine reale, die sich auf die Individualität des Menschen bezieht, den Eigenwillen, und eine allgemeine oder ideale Seite, den Verstand.

Also auch der Geist im engeren Sinn hat wieder drei Potenzen. a) Die erste ist die Potenz des Eigenwillens, des Egoismus, der blind wäre ohne den Verstand. (Der Eigenwille muß seyn. Er ist nicht an sich selbst das Böse, sondern nur dann, wenn er herrschend wird. Tugend ohne allen aktiven Eigenwillen ist verdienstlose Tugend. Daher man sagen kann, daß das Gute selber das Böse in sich schließe. Ein Gutes, wenn es nicht ein überwundenes Böses in sich hat, ist kein reelles lebendiges Gutes. Der aktivirteste, doch unterworfene Eigenwille das Höchste). b) Ihr entgegen steht die höchste, welche eben der Verstand ist. Aus Verstand und Eigenwille zusammen erzeugt sich die mittlere Potenz, c) der eigentliche Wille, der also hier wieder im Indifferenzpunkt erscheint. Allein nicht dieses Verhältniß — nicht seine Mitte zwischen Verstand und Eigenwillen, sondern die zwischen der ersten und dritten, der tiefsten und der höchsten Potenz macht eigentlich seine Freiheit aus. Daher wir, um das Wesen der Freiheit vollends zu erkennen, nothwendig erst die dritte Potenz betrachten müssen.

Es ist zwar die gewöhnliche Meinung, daß der Geist das Höchste im Menschen sey. Allein daß er es durchaus nicht seyn kann, folgt daraus, daß er der Krankheit, des Irrthums, der Sünde oder des Bösen fähig ist. Da Krankheit, Irrthum und Böses immer aus der Erektion eines relativ Nichtseyenden über ein Seyendes entsteht, so muß auch der menschliche Geist wieder ein relativ Nichtseyendes in Bezug auf ein Höheres seyn. Wäre dieß nicht, so wäre in der That kein Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum. Dann hätte gewissermaßen

jeder und keiner Recht, wenn es nicht wieder eine höhere Instanz über dem Geiste gäbe. Denn der Geist kann nicht der höchste Richter seyn, weil seine Aussprüche sich nicht gleich bleiben. — Auch der Irrthum ist keine bloße Privation der Wahrheit. Er ist etwas höchst Positives. Er ist nicht Mangel an Geist, sondern verkehrter Geist. Daher der Irrthum höchst geistreich, und doch Irrthum seyn kann. — Ebenso das Böse ist nicht bloße Privation des Guten, nicht bloße Verneinung der inneren Harmonie, sondern positive Disharmonie. Das Böse kommt auch nicht aus dem Leib, wie so viele noch jetzt meinen. Der Leib ist eine Blume, woraus der eine Honig, der andere Gift saugt. Nicht der Geist wird vom Leib, sondern umgekehrt der Leib vom Geist inficirt. Das Böse ist in gewissem Betracht das reinste Geistige, denn es führt den heftigsten Krieg gegen alles Seyn, ja es möchte den Grund der Schöpfung aufheben. Wer mit den Mysterien des Bösen nur einigermaßen bekannt ist (denn man muß es mit dem Herzen ignoriren, aber nicht mit dem Kopf), der weiß, daß die höchste Corruption gerade auch die geistigste ist, daß in ihr zuletzt alles Natürliche, und demnach sogar die Sinnlichkeit, ja die Wollust selbst verschwindet, daß diese in Grausamkeit übergeht, und daß der dämonisch-teuflische Böse dem Genuß weit entfremdeter ist als der Gute. Wenn also Irrthum und Bosheit beides geistig ist und aus dem Geiste stammt, so kann er unmöglich das Höchste seyn. Also

III. Dieses Höchste, die dritte Potenz, ist die Seele. Schon im gemeinen Sprachgebrauch unterscheiden wir Menschen von Geist und Menschen von Seele. Ja ein Geistvoller kann doch seelenlos seyn.

Die Seele ist das eigentlich Göttliche im Menschen, also das Unpersönliche, das eigentlich Seyende, dem das Persönliche als ein Nichtseyendes unterworfen seyn soll. Zweifel dagegen. a) Man spricht von Seelenkrankheiten. Allein dergleichen gibt es nicht. Nur das Gemüth oder der Geist kann krank seyn, wie ich nachher noch bestimmter zeigen werde. b) Man sagt wohl auch im gemeinen Leben von einem Menschen: er hat eine böse, eine schwarze, eine falsche Seele. Allein nur so, wie man von einer falschen Tugend spricht. Man wird dagegen

nie sagen können, daß der Mensch, der lasterhaft oder ruchlos handelt, mit Seele gehandelt habe. Also eine schwarze Seele heißt keine Seele. (Ebenso gibt es zwar einen geistreichen, aber keinen seelenvollen Irrthum).

Also Seele ist das Unpersönliche. Der Geist weiß, aber die Seele weiß nicht, sondern sie ist die Wissenschaft. Der Geist, weil er auch die Möglichkeit zum Bösen in sich hat, kann nur gut seyn, d. h. Theil haben an der Güte, die Seele aber ist nicht gut, sondern ist die Güte selbst.

Vom Gemüth, und zwar von seiner tiefsten Sehnsucht an geht also eine stetige Folge bis zur Seele. Die Gesundheit des Gemüths und des Geistes beruht darauf, daß diese Folge ununterbrochen sey, daß gleichsam eine stetige Leitung von der Seele aus bis ins Tiefste des Gemüths stattfinde. Denn die Seele ist das, wodurch der Mensch in Rapport mit Gott ist, und ohne diesen Rapport mit Gott kann die Creatur, der Mensch aber insbesondere, keinen Augenblick existiren. Sowie daher die Leitung unterbrochen ist, ist Krankheit da, und zwar Gemüthskrankheit, besonders wenn die Sehnsucht über das Gefühl siegt, was gleichsam im Gemüth die Seele vorstellt. Also 1) wenn die Leitung durch das Gefühl unterbrochen ist, so entsteht Gemüthskrankheit. 2) Ist die Leitung durch den Verstand unterbrochen, so Blödsinn. Menschen der Art haben oft viel Gemüthskraft und besonders starken Eigenwillen, der aber, weil er nicht durch den Verstand geleitet ist, unschädlich ist, eigentlich nur auf Genuß und dergleichen geht. 3) Ist aber die Leitung zwischen dem Verstand und der Seele unterbrochen, so entsteht das Schrecklichste, nämlich der Wahnsinn. Ich hätte eigentlich nicht sagen sollen: er entsteht, sondern: er tritt hervor. Um dieß zu erklären, bemerke ich Folgendes.

Was ist der Geist des Menschen? Antwort: Ein Seyendes, aber aus dem Nichtseyenden, also der Verstand aus dem Verstandlosen. Was ist also die Basis des menschlichen Geistes in dem Sinn, in welchem wir das Wort Basis nehmen? Antwort: Das Verstandlose. Und da sich der menschliche Geist auch zu der Seele wieder als relativ

Nichtseyendes verhält, so auch zu ihr wieder als Verstandloses. Das tiefste Wesen des menschlichen Geistes also, NB. wenn er in der Trennung von der Seele und also von Gott betrachtet wird, ist der Wahnsinn. Der Wahnsinn entsteht also nicht, sondern tritt nur hervor, wenn das, was eigentlich Nichtseyendes, d. h. das Verstandlose ist, sich aktualisirt, wenn es Wesen, Seyendes seyn will.

Die Basis des Verstandes selbst also ist der Wahnsinn. Daher der Wahnsinn ein nothwendiges Element, das aber nur nicht zum Vorschein kommen, nur nicht aktualisirt werden soll. Was wir Verstand nennen, wenn es wirklicher, lebendiger, aktiver Verstand ist, ist eigentlich nichts als geregelter Wahnsinn. Der Verstand kann sich nur manifestiren, zeigen in seinem Gegensatz, also im Verstandlosen. Die Menschen, die keinen Wahnsinn in sich haben, sind die Menschen von leerem, unfruchtbarem Verstand. Daher der umgekehrte Spruch: nullum magnum ingenium sine quadam dementia; daher der göttliche Wahnsinn, von dem Plato, von dem die Dichter sprechen. Nämlich, wenn dieser Wahnsinn durch Einfluß der Seele beherrscht ist, dann ist er ein wahrhaft göttlicher Wahnsinn, dann der Grund der Begeisterung, der Wirksamkeit überhaupt. — Aber überhaupt auch der bloße Verstand, wenn er nur kräftig, lebendig ist, ist eigentlich nur beherrschter, gehaltener, geordneter Wahnsinn. Allein es gibt Fälle, wo auch der Verstand den in der Tiefe unseres Wesens schlummernden Wahnsinn nicht mehr bewältigen kann. So kann auch bei einem heftigen Schmerz der Verstand keinen Trost geben. In diesem Fall also, wenn Geist und Gemüth ohne den sanften Einfluß der Seele sind, bricht das anfängliche dunkle Wesen hervor, und reißt auch den Verstand als ein relativ auf die Seele Nichtseyendes mit sich fort, es tritt der Wahnsinn hervor zum schreckenden Zeichen, was der Wille ist in der Trennung von Gott.

Auf ähnliche Weise entsteht der Irrthum, wenn die untergeordneten Kräfte, der Verstand, der Wille, die Begierde, die Sehnsucht, für sich weiter wollen, nicht sich submittiren dem Höheren.

Die eigentliche menschliche Freiheit besteht nun eben darauf, daß der Geist einerseits der Seele unterworfen ist, andererseits über dem

Gemüth steht. Je nachdem der Geist, d. h. der Wille (denn der Wille ist im Geiste wieder der Geist) den Eingebungen von oben, d. h. den Eingebungen der Seele, oder den Eingebungen von unten, d. h. den Eingebungen des Eigenwillens, folgt, je nachdem er entweder das Niedere oder das Höhere zu seinem Princip macht, je nachdem handelt er auch gut oder böse. Will sich der Wille gleichsam auf seine eigne Basis setzen, so wird er nothwendig der Seele entfremdet und damit dem Guten; unterwirft er sich aber der Seele, so wird er dem Eigenwillen entfremdet und dadurch dem Bösen.

Die Seele als die absolut göttliche hat eigentlich keine Stufen mehr in sich. Sie ist der innere Himmel des Menschen. Aber sie ist verschiedener Beziehungen mit dem Untergeordneten und dadurch verschiedenartiger Aeußerungen fähig. Die Seele kann sich 1) auf das Reale der untergeordneten Potenzen beziehen, also auf Sehnsucht und Selbstkraft oder Eigenwille. Dieß ist der Fall in der Kunst und Poesie. Sehnsucht und Selbstkraft ist eigentlich das Werkzeug in der Kunst. Hier zeigen sich beide ganz frei, in ihrer völligen Realität, aber der Seele so untergeordnet, wie sie es seyn sollen. Ohne Eigenkraft von der einen und tiefe Sehnsucht von der andern Seite entstehen Werke ohne Realität; ohne die Seele Werke ohne alle Idealität. Das Höchste in der Kunst ist aber auch die Durchdringung des Idealen und Realen (das Kunstwerk ganz idealisch und doch so reell wie ein Naturwerk — hier die Unschuld wieder).

Die Seele kann sich 2) beziehen auf Gefühl und Verstand, die beiden entsprechenden Potenzen in den beiden ersten Potenzen. Hierdurch entsteht die Wissenschaft im höchsten Sinne, diejenige nämlich, die unmittelbar von der Seele eingegeben wird, — die Philosophie.

Hier ist nun auch der Ort über das Wesen der Vernunft zu sprechen.

Allgemein wird zwischen Verstand und Vernunft ein Gegensatz statuirt. Dieß ist ganz unrichtig. Verstand und Vernunft sind dasselbe, nur auf verschiedene Weise angesehen. Gewöhnlich wird auch die Vernunft höher gesetzt als der Verstand. Dieß ist aber auch nur in

gewissem Sinne wahr. Bei dem Verstand ist offenbar etwas mehr Aktives, Thätiges, in der Vernunft mehr etwas Leidendes, sich Hingebendes. Daher es eine ganz verschiedene Sache ist, ob man von jemand sagt, er sey ein verständiger oder ein vernünftiger Mensch. Sagt man von jemand, er habe viele Vernunft gezeigt, so ist darunter immer mehr gemeint, daß er Submission unter höhere Beweggründe als daß er Aktivität gezeigt habe. Da also im Wesen der Vernunft offenbar etwas Hingebendes, Leidendes liegt, von der andern Seite aber doch Verstand und Vernunft wahrhaft nur Eines seyn können, so werden wir sagen müssen: Vernunft sey nichts anderes als der Verstand in seiner Submission unter das Höhere, die Seele. Daher sich auch in der wahren Wissenschaft die Vernunft wirklich leidend verhält, und eigentlich die Seele thätig ist. Die Vernunft ist nur das Aufnehmende der Wahrheit, das Buch, worein die Eingebungen der Seele geschrieben werden, aber zugleich auch ein Probierstein der Wahrheit. Was die Vernunft nicht annimmt, was sie zurückstößt, was sie nicht in sich verzeichnen läßt, das ist nicht von der Seele eingegeben, das kommt aus der Persönlichkeit. Sie ist in dieser Beziehung für die Philosophie das, was der reine Raum für den Geometer. Was in der Geometrie falsch ist, einen unrichtigen Begriff, nimmt der Raum nicht an, stößt es zurück; z. B. ein Dreieck, in dem die größere Seite dem kleineren Winkel gegenüber läge.

Zu allen Hervorbringungen gehört auch ein dunkles Princip; dieß ist der Stoff, woraus die Schöpfungen des höheren Wesens gezogen werden. Für die Philosophie ist dieses dunkle Princip das Gefühl; also ohne Gefühl kann man es freilich zu nichts bringen, aber doch ist es nicht das Höchste.

Aus Seele, Vernunft und Gefühl besteht also die wahre Philosophie, und somit ist hier die Philosophie zu ihrer eignen Construktion durchgedrungen.

Die Seele kann sich 3) beziehen auf Willen und Begierde. Sind diese ganz der Seele untergeordnet und in beständigem Rapport mit ihr, so wird damit nicht die einzelne gute Handlung, sondern die moralische Verfassung der Seele oder die Tugend im höchsten Sinn, nämlich als

virtus, als Reinheit, Trefflichkeit und Stärke des Willens. — Lasse die Seele in dir handeln, oder handle durchaus als ein heiliger Mann, dieß ist nach meiner Meinung das höchste Princip, worin das Wahre der verschiedenen Moralsysteme, des Epicurismus und Stoicismus, zusammenkommt. Kant hat von jenem Princip bloß den formellen Ausdruck. „Handle der Seele gemäß" heißt so viel als: handle nicht als persönliches Wesen, sondern ganz unpersönlich, störe ihre Einflüsse in dir selbst nicht durch deine Persönlichkeit. Das Höchste in allen Werken auch der Kunst und Wissenschaft entsteht eben dadurch, daß das Unpersönliche in ihnen wirkt. Man nennt dieß in einem Kunstwerk z. B. die Objektivität, wodurch eigentlich nur der Gegensatz von Subjektivität ausgedrückt werden soll. Diese Objektivität erreicht, um mich der Ausdrücke meines Bruders in einer Abhandlung über die Seele[1] zu bedienen, „der wahre Künstler in seinen Werken, der wahre Held in seinen Thaten, der Philosoph in seinen Ideen". Wo ein solcher Gipfel erreicht ist, da ist das Zeitliche und alle menschliche Subjektivität abgestreift, und es entstehen Werke, von denen man sagen möchte, die Seele habe sie allein ohne Zuthun des Menschen vollendet. Göttliches wird nur durch Göttliches erschaffen, erkannt, gewirkt.

Endlich kann die Seele auch ganz rein, ohne alle besondere Beziehung und völlig unbedingt wirken. Dieses unbedingte Walten der Seele ist Religion, nicht als Wissenschaft, sondern als innere und höchste Seligkeit des Gemüths und Geistes. Tugend, Wissenschaft und Kunst sind hier noch verwandt mit der Religion, ja sie haben nur Eine Wurzel mit ihr (obgleich sie deßwegen nicht Eines sind).

Die Seele ist das Entsprechende des A^3, das A^3 aber die göttliche Liebe, inwiefern sie das Band der Schöpfung = Identität des Nichtseyenden und Seyenden, des Endlichen und Unendlichen ist. **Auch das Wesen der Seele also ist Liebe, und Liebe auch das Princip alles dessen, was aus der Seele entsteht. — Daß ein warmer Hauch der Liebe das Kunstwerk anwehen und verklären müsse, ist allgemein**

[1] Grundsätze zu einer künftigen Seelenlehre von Karl Eberhard Schelling, in den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft, 2. Bd., 2. Heft. S. 190 ff. D. H.

anerkannt. Wir sagen von den schönsten Werken, sie seyen mit Liebe gemacht, ja die Liebe selbst habe sie gemacht. — Auch die Wissenschaft in ihrer höchsten Potenz ist ein Werk der Liebe, und trägt darum mit Recht den schönen Namen Philosophie, d. h. Liebe der Weisheit. Der Mensch, der zum Philosophen geboren ist, empfindet dieselbe Liebe in sich, welche die göttliche empfindet, nämlich die ausgestoßene und ausgeschlossene Natur nicht in dieser Verstoßung zu lassen, sie geistig wieder ins Göttliche zu verklären und das ganze Universum zu Einem großen Werk der Liebe zu verschmelzen.

So haben wir also den Menschen auf den höchsten Gipfel geführt, dessen er in diesem Leben fähig ist. Es bleibt uns also nichts weiter übrig, als noch etwas über das Schicksal des Menschen in einem künftigen Leben zu sagen.

Alles, was bisher vorkam, gehörte eigentlich nur der ersten Potenz an. Die wahre zweite Potenz fängt für den Menschen erst nach dem Tode an. Auch hier verfahren wir übrigens so, daß wir vom Leben anfangen; wir reden also zuerst noch vom Uebergang des Menschen aus der ersten Potenz seines Lebens in die zweite, also vom Tode.

Die Nothwendigkeit des Todes setzt zwei absolut unverträgliche Principien voraus, deren Scheidung der Tod ist. Unverträglich ist nicht das Entgegengesetzte, sondern das sich Widersprechende; z. B. Seyendes und Nichtseyendes sind nicht unverträglich, denn sie gehören ja zusammen: wohl aber wenn das Nichtseyende als solches ein Seyendes seyn will und das wahrhaft Seyende zu einem Nichtseyenden machen. Dieß ist das Verhältniß von Gut und Bös. Der Widerstreit von Gut und Bös ist aber freilich durch Schuld des Menschen allgemein, also auch unabhängig vom Menschen und außer dem Menschen erregt. Diese Contrarietät in der Natur, an welcher der Mensch durch seinen Leib Theil hat, macht nothwendig, daß der Geist in diesem Leben nicht ganz in seinem Esse erscheinen kann, sondern zum Theil in seinem non-Esse. Der Geist des Menschen nämlich ist nothwendig ein Entschiedenes (mehr oder weniger entschieden freilich, inzwischen ist die Unentschiedenheit

selbst wieder Entschiedenheit, nämlich das Gute doch nur bedingungsweise zu wollen) — also der Geist des Menschen ist entweder gut oder bös. Allein die Natur ist nicht entschieden, ja ihre jetzige Gestalt scheint eben auf der beständigen Gegenwirkung des Guten und Bösen zu beruhen, so daß sie gar nicht mehr dieselbe wäre, vielmehr ihre Eigenschaften ganz verlieren würde, wenn entweder das Gute oder das Böse von ihr hinweggenommen würde. Freilich wäre die Natur durch diesen inneren Widerstreit schon lange auseinander gefallen, wenn er nicht späteren Ursprungs, wenn nicht die Entzweiung später wäre als die Einheit: jetzt ist sie zwar auseinander, aber immer noch zusammengehalten durch die ursprüngliche Einheit. Da also in der Natur Mischung des Guten und Bösen, so ist eine ähnliche Mischung auch in dem, was der Mensch mit der Natur gemein hat, und wodurch er in Bezug mit ihr steht — in seinem Leib und seinem Gemüth (daher das Böse vor allem sein Gemüth zu morden sucht, weil in diesem noch ein Rest des Guten). Aus diesem Grunde kann also der Mensch in diesem Leben nicht ganz erscheinen, wie er ist, nämlich seinem Geiste nach, und es entsteht eine Unterscheidung des äußeren und inneren Menschen, des erscheinenden Menschen und des seyenden Menschen. Der seyende Mensch ist der Mensch, wie er seinem Geiste nach ist, der scheinende Mensch dagegen geht verhüllt einher durch den unwillkürlichen und unvermeidlichen Gegensatz. Sein inneres Gutes ist verdeckt durch das Böse, das ihm von der Natur her anhängt, sein inneres Böses verhüllt und noch gemildert durch das unwillkürliche Gute, was er von der Natur her hat. Einmal aber muß der Mensch in sein wahres Esse gelangen und von dem relativen non-Esse befreit werden. Dieß geschieht, indem er ganz in sein eignes A^2 versetzt, und also nicht zwar vom physischen Leben überhaupt, aber doch von diesem geschieden wird, mit Einem Wort durch den Tod oder durch seinen Uebergang in die Geisterwelt.

Was folgt aber nun dem Menschen in die Geisterwelt? Antwort: Alles, was auch hier schon Er selber war, und nur das bleibt zurück, was nicht Er selber war. Also geht der Mensch nicht bloß mit seinem Geiste im engern Sinn des Worts in die Geisterwelt über,

sondern auch mit dem, was in seinem Leib Er selber, was in seinem Leib Geistiges, Dämonisches war. (Daher ist es so wichtig anzuerkennen, 1) daß auch der Leib an und für sich schon ein geistiges Princip enthalte, 2) daß nicht der Leib den Geist, sondern der Geist den Leib inficirt; der Gute steckt den Leib mit dem Guten, der Böse mit dem Bösen seines Geistes an. Der Leib ist ein Boden, der jeden Samen annimmt, in welchen Gutes und Böses gesäet werden kann. Also das Gute, was der Mensch in seinem Leibe erzogen hat, so wie das Böse, das er in ihn gesäet hat, folgt ihm im Tode).

Der Tod ist daher keine absolute Trennung des Geistes von dem Leib, sondern nur eine Trennung von dem dem Geist widersprechenden Element des Leibs, also des Guten vom Bösen und des Bösen vom Guten (daher auch das Zurückbleibende nicht der Leib genannt wird, sondern der Leichnam). Also nicht ein bloßer Theil des Menschen ist unsterblich, sondern der ganze Mensch seinem wahren Esse nach, der Tod eine reductio ad essentiam. Wir wollen das Wesen, das im Tode nicht zurückbleibt — denn dieß ist das caput mortuum —, sondern gebildet wird, und das weder bloß geistig noch bloß physisch, sondern das Geistige vom Physischen und das Physische vom Geistigen ist, um es nie mit dem rein Geistigen zu verwechseln, das Dämonische nennen. Also das Unsterbliche des Menschen ist das Dämonische, nicht eine Negation des Physischen, sondern vielmehr das essentificirte Physische. Dieses Dämonische ist also ein höchst-wirkliches Wesen, ja weit wirklicher, als der Mensch in diesem Leben ist; es ist das, was wir in der Volkssprache (und hier gilt es eigentlich: vox populi vox Dei) nicht den Geist, sondern einen Geist nennen; wenn z. B. gesagt wird, es sey einem Menschen ein Geist erschienen, so wird darunter eben dieses höchst-wirkliche, essentificirte Wesen verstanden.

Der Mensch im Tode wird nicht in das absolute oder göttliche A^2, sondern er wird in sein eignes A^2 versetzt. Das göttliche A^2 als das absolut seyende ist nothwendig auch das absolut Gute, und insoweit ist niemand gut als der einzige Gott. Außer ihm ist gut nur, was als ein relativ Nichtseyendes an dem Seyenden Theil hat; was sich aber

ihm opponirt, in dem ist der Geist des Bösen. Der Gute also, indem er in sein eignes A^2 versetzt wird, wird freilich auch in das göttliche A^2 versetzt; der Böse aber, wenn er in sein eignes A^2 versetzt wird, wird eben darum von dem göttlichen A^2 ausgestoßen, an welchem er hier noch durch Vermittlung der Natur Theil hatte. Der Gute wird nämlich über die Natur erhoben, der Böse sinkt noch unter die Natur.

Gewöhnlich stellt man sich den Menschen im Zustand nach dem Tode als ein luftähnliches Wesen vor, oder recht abstrakt als ein pures, lauteres Denken. Aber er ist vielmehr, wie gesagt, ein höchst-wirklicher, ja weit kräftiger und also auch wirklicher als hier. — Beweis: a) alle Schwäche kommt aus der Getheiltheit des Gemüths. Wäre ein einziger Mensch, in welchem sie ganz getilgt, der nur das Gute in sich hätte, er könnte Berge versetzen. Daher wir auch sehen, daß Menschen, die es schon hier bis zum Dämonischen bringen (und im Bösen wird diese Entschiedenheit häufiger erreicht als im Guten) — etwas Unwiderstehliches in sich haben; sie fasciniren gleichsam alles ihnen Entgegenstehende, besonders wenn das ihnen Entgegenstehende auch nichts Gutes, sondern ein Böses ist, das nun nicht den Muth oder die Kraft hat, sich zu zeigen. Denn in jedem möglichen Fach wird es der entschiedene Meister und Virtuos über den Stümper und Pfuscher davontragen. b) Eben auch weil hier (in diesem Leben) ein Zufälliges beigemischt ist, wird das Wesentliche geschwächt. Daher der Geist von diesem Zufälligen befreit lauter Leben und Kraft ist, das Böse noch viel böser, das Gute noch viel guter.

Das Besondere des innern Zustandes betreffend, so wird er bekanntlich mit dem Schlaf verglichen, wobei freilich unter Schlaf das Auslöschen des Inneren durch das Uebergewicht des Aeußeren verstanden wird. Vielmehr ist aber dieser Zustand als ein schlafendes Wachen und ein wachendes Schlafen zu denken = clairvoyance, wobei ein unmittelbarer Verkehr mit den Gegenständen, nicht durch Organe vermittelt. — Wird dieß aber auch für den Bösen gelten? Antwort: Auch die Finsterniß hat ihr Licht, wie das Seyende ein Nichtseyendes in sich hat. Uebrigens ist der höchste Gegensatz der clairvoyance der Wahnsinn.

Wahnsinn also der Zustand der Hölle. — Eine Frage ist: wie wird es mit der Erinnerungskraft beschaffen seyn? Diese wird sich nur nicht auf alles Mögliche erstrecken, da ein rechter Mann schon hier viel darum geben würde, zur rechten Zeit vergessen zu können. Es wird eine Vergessenheit, eine Lethe geben, aber mit verschiedener Wirkung: die Guten dort angekommen werden Vergessenheit alles Bösen haben, und darum auch alles Leids und alles Schmerzes, die Bösen dagegen die Vergessenheit alles Guten. — Uebrigens freilich wird es auch nicht Erinnerungskraft seyn wie hier; denn hier müssen wir uns erst alles innerlich machen, dort ist schon alles innerlich. Die Bezeichnung Erinnerungskraft ist dazu viel zu schwach. Man sagt von einem Freund, einem Geliebten, mit denen man Ein Herz und Eine Seele war, man erinnere sich ihrer, sie leben beständig in uns, sie kommen nicht in unser Gemüth, sie sind darin, und so also wird die Erinnerung dort seyn.

Durch den Tod wird Physisches (soweit es wesentlich ist) und Geistiges in eins gebracht. Also dort wird Physisches und Geistiges zusammen das Objektive seyn — die Basis —, die Seele aber, jedoch nur bei den Seligen, wird als Subjektives eintreten, wird ihr eigentliches Subjekt, und dieß bringt mit sich, daß sie zu Gott gehen, mit Gott verbunden werden. Die Unseligkeit besteht eben darin, daß die Seele nicht als Subjekt eintreten kann wegen der Empörung des Geistes, daher Trennung von der Seele und von Gott.

Dadurch, daß der Mensch in sein eignes A^3 versetzt wird, wird er also in die Geisterwelt versetzt. Hier findet also die Construktion der Geisterwelt ihre Stelle. Wie es eine Philosophie der Natur gibt, so auch eine Philosophie der Geisterwelt. Hierüber nur Folgendes.

Gleich anfänglich, als Gott Reales und Ideales schied, mußte er auch das Ideale als eine eigne Welt setzen. Wie demnach im Realen Reales, Ideales und die Indifferenz beider war, so auch im Idealen, nur alles unter der Potenz des Idealen. Also im Idealen Gottes ist wieder etwas, das der Natur entspricht, nur daß es selbst ganz ideal ist. Das Reale im Idealen ist, wie wir so eben bei Gelegenheit des Menschen gefunden haben, das Gemüth. Auch in Gott ist ein

Gemüth, und dieses Gemüth ist im Geistigen Gottes wieder das Reale; es verhält sich zum Geist in Gott, zum absolut Seyenden, auch wieder wie erste Potenz, wie Basis, wie dunkles Princip. Das Gemüth in Gott ist also der Stoff der Geisterwelt, wie das eigentlich Reale der Stoff war, aus dem die physische Welt, und aus dem der Mensch erschaffen wurde. Also die reinen Geister sind erschaffen aus dem göttlichen Gemüth, und es gibt so gewiß eine Geisterwelt, auch unabhängig von Menschen, als es eine Naturwelt gibt. Wir erhalten unser Gemüth aus der Natur, die Geister aus Gott selbst.

Da auf diese Art auch in den reinen Geistern, die aus dem Gemüth Gottes erschaffen (das wieder relativ Unabhängiges von dem Geist in Gott, d. h. dem absolut Seyenden), — da also auch in den reinen Geistern ein relativ Nichtseyendes und ein Seyendes ist, so sind auch sie der Freiheit, also auch des Guten und Bösen fähig. Wie es nun die Absicht Gottes war, daß durch den Menschen, das höchste Geschöpf der Naturwelt, die Natur eine Verbindung mit der Geisterwelt erhalte, so war es wahrscheinlich auch seine Absicht, daß durch das höchste Geschöpf der Geisterwelt diese die Verbindung mit der Natur erhalte. Wenn nun auch dieses Geschöpf manquirte, so trat nothwendig in der Geisterwelt derselbe Abfall ein, wie in der sichtbaren Welt, und ebenso eine Trennung der guten und der bösen Geister. Ohne Zweifel wollte jenes höchste Geschöpf der Geisterwelt, das, wie der Mensch von Seite der Natur, so von der andern Seite zum Herrn der Welt bestimmt war, der Herr dieser Welt seyn ohne Gott, aus eigner Macht, und so fiel es. Natürlich mußte es nun das höchste Interesse für diesen höchsten erschaffenen Geist seyn, zu bewirken, daß diese Welt wirklich eine eigne von Gott getrennte werde, weil er nur alsdann hoffen konnte sie zu beherrschen. Also angenommen, daß sein Fall dem des Menschen voranging, mußte seine Bosheit sich gegen den Menschen richten, weil in diesem noch die einzige Möglichkeit vorhanden war, wie die Natur und die Geisterwelt zusammenkommen konnten, also die Möglichkeit, daß er ein eignes von Gott unabhängiges Reich erhielt, wie er doch suchte. Da nun der Mensch vor dem Fall noch

wirklich in näherem Rapport mit der Geisterwelt stand, so konnte jener höhere Geist auch wirklich einen Einfluß auf den Menschen haben, unmittelbarer als jetzt; denn jetzt ist der Mensch, wie er gewöhnlich ist, selbst für den Teufel zu schlecht; das Schlechte ist das Gemischte; das lautre Böse ist in seiner Art etwas Reines. So ungefähr ließe sich also die christliche Erklärung des Falls wahrscheinlich machen.

So viel also über die ursprünglichen Einwohner der Geisterwelt, d. h. die darein erschaffen worden. Nun ist aber die Geisterwelt auch in anderer Beziehung eine Welt, nämlich ein System von Gegenständen, und zwar ganz ein solches wie die Natur. Denn überhaupt Natur und Geisterwelt sind nicht mehr verschieden als — um ein etwas krasses aber doch die Sache anschaulich machendes Beispiel zu gebrauchen, die Welt der Plastik und die Welt der Poesie, deren Gestalten nicht sichtbar auftreten, sondern in jedem wieder erzeugt werden müssen durch eigne Thätigkeit, also nur innerlich anschaulich sind. Die Geisterwelt ist die Poesie Gottes, die Natur seine Plastik. Im Menschen entsteht ein Mittleres, nämlich das sichtbare Drama, weil dieses seine geistigen Schöpfungen zugleich in der Wirklichkeit darstellt. Daher die Geschichte am besten als eine große Tragödie anzusehen ist, die auf der Trauerbühne dieser Welt aufgeführt wird, wozu sie die bloßen Bretter hergibt, indeß die Handelnden, d. h. die darauf vorgestellten Personen, von einer ganz anderen Welt sind. In jener Welt ist alles, was in dieser ist, nur auf poetische, d. h. geistige Weise, und kann darum viel vollkommener, auch auf geistige Art, mitgetheilt werden (der Geist ganz Gesicht, ganz Gefühl). Dort sind die Urbilder, hier die Abbilder.

Die unmittelbare Verbindung der Natur mit der Geisterwelt ist zwar durch den Menschen unterbrochen; deßwegen hören sie aber nicht auf Eine Welt zu seyn und sich aufeinander aus der Ferne wenigstens zu beziehen. Eine gewisse Sympathie bleibt doch noch zwischen ihnen, wie zwischen den Saiten verschiedener Instrumente, wo, wenn auf der einen ein Ton angeschlagen wird, die entsprechende Saite des andern sympathetisch mittönt. Also dieser Bezug der Geisterwelt mit der Natur dauert immer fort, er ist im Wesen des Universums selbst

gegründet, er war unauflöslich. Und wie die Geisterwelt im Ganzen mit der Natur durch einen nothwendigen consensus harmonicus verbunden ist, so sind es auch die einzelnen Gegenstände der Geister- und der Naturwelt. So muß es in der Geisterwelt ebenfalls Gesellschaften geben, die denen auf der Welt entsprechen, nur daß dort durchaus Gleiches zu Gleichem kommt, hier aber Gemischtes beisammen ist. Deßwegen diejenige Nation, die sich am meisten aus der Mischung gesetzt hat, d. h. die entweder das Böse oder das Gute am meisten von sich ausgeschlossen hat, also entweder die frömmste und tugendhafteste oder die ruchloseste und lasterhafteste die meiste Macht hat, weil sie am meisten dämonisch ist. Völker, bei denen noch Freiheit, Unschuld, Reinheit der Sitten, Armuth, d. h. eben Trennung von den Dingen dieser Welt, wohnt, sind in Rapport mit dem Himmel und der guten Geisterwelt; die, bei denen das Gegentheil, mit der Hölle.

Ebenso steht jeder einzelne Mensch, je nachdem entweder das Gute oder das Böse in ihm zu höherer Reinheit gekommen ist, in Bezug entweder mit der guten oder bösen Geisterwelt. Der Mensch wird durch den fortgehenden Lebensproceß der Gattung abwechselnd empfänglich und unempfänglich für die Geisterwelt überhaupt. Der Mensch, der in sich das Gute rein vom Bösen geschieden, wäre ohne Zweifel des Rapports mit guten Geistern fähig, welche bloß die Mischung scheuen, und welche es, wie die Bibel einmal sagt, beständig lüstet hineinzuschauen in das Mysterium der äußeren Natur, — wo eigentlich das größte Geheimniß vorbereitet wird, nämlich die vollkommene Menschwerdung Gottes, wovon immer noch nur der Anfang geschehen ist. Ebenso wer das Böse in sich rein geschieden von allem Guten in sich hätte, würde mit bösen Geistern in Rapport seyn. Es ist unbegreiflich, wie man an einem solchen Zusammenhang je hat zweifeln können. Wir leben unter beständigen Eingebungen; wer auf sich achtgibt, der findet es. Besonders in schweren Fällen fehlen dem Menschen diese Eingebungen nie, und wenn er sie nicht hat, so ist es seine eigne Schuld. Der Mensch ist nie ganz verlassen, und bei dem vielen Traurigen, was ein jeder erfährt, kann er doch gewiß seyn, daß er unsichtbare

Freunde hat, ein heroischer Glaube, der fähig macht vieles zu thun und auch vieles zu leiden.

Wie jeder Mensch einen Bezug auf die Geisterwelt hat, so hat auch jedes Ding der Natur durch seine gute Seite einen Bezug auf den Himmel, durch seine böse auf die andere Seite der Geisterwelt. Daher der Mensch in nichts mehr Vorsicht haben muß als in seinem Umgang mit der Natur, besonders aber mit andern Menschen. (Diätvorschriften der alten Philosophen). Die Geisterwelt kann nur der Mischung wegen nicht in die jetzige eindringen. Könnte man aber in einem Ding z. B. das Gute ganz zudecken, austreiben oder bewältigen, so könnten die bösen Geister darein wirken. Dieß der Grund der schwarzen Magie und der Zauberei. — Doch dieß mag genug seyn von der Geisterwelt, und vielleicht ist es schon zu viel.

Geisterwelt und Natur müssen doch endlich verbunden werden, die höhere Potenz des eigentlich ewigen und absoluten Lebens noch eintreten. Gründe hiefür sind. 1) Die höchste geistige Seligkeit ist doch noch nicht die absolute. Wir wünschen etwas zu haben, das nicht wir selbst ist, wie Gott etwas hat, um uns darin zu beschauen als in einem Spiegel. 2) Die Natur ist ohne Schuld unterworfen dem jetzigen Zustand (Pauli Stelle), sie sehnet sich nach der Verbindung; 3) so auch Gott wieder nach der Natur. Er wird sie nicht ewig als Ruine stehen lassen. 4) Es müssen wirklich alle Potenzen in eins gebracht werden. Bisher sind nur zwei Perioden: a) die gegenwärtige, wo freilich alle Potenzen, aber untergeordnet dem Realen; b) das Geisterleben, wo auch alle Potenzen, aber untergeordnet dem Idealen. Es wird also eine dritte geben, c) wo alle der absoluten Identität untergeordnet sind — also das Geistige oder Ideale nicht das Physische und Reale ausschließt; wo beides gemeinschaftlich und als gleichgeltend dem Höheren untergeordnet ist. Diese Wiederherstellung aber ist unmöglich, bevor nicht dieselbe Scheidung in der Natur vor sich geht. Aber in dieser kommt es langsamer dazu, weil sie viel tiefere Lebenskraft hat. Der Mensch ist hierin ein Opfer für die Natur, wie sie erst für ihn ein Opfer war. Er muß mit seinem vollkommenen Daseyn auf das ihrige

warten. Endlich freilich muß die Krisis der Natur kommen, wodurch sich die lange Krankheit entscheidet. Jede Krisis ist mit einer Ausstoßung begleitet. Diese Krisis ist die letzte der Natur, daher „das letzte Gericht". Jede Krisis auch im Physischen ist ein Gericht. Durch einen wahrhaft alchemischen Proceß wird das Gute vom Bösen geschieden, das Böse vom Guten ganz ausgestoßen werden, aus dieser Krisis aber eine ganz gesunde, lautere, reine und unschuldige Natur hervorgehen. In diese reine Natur wird nichts eingehen als das wahrhaft Seyende, das nur in seinem richtigen Verhältniß ein Seyendes seyn kann; die Natur wird also befreit seyn von dem falsch-Seyenden, dem Nichtseyenden. Dagegen wird nun das Nichtseyende, was sich in ihr zum Seyenden erhoben hatte, ihr als Basis untergeordnet, dieses Nichtseyende oder das Böse in die allertiefste Tiefe unter die Natur versetzt, und da diese schon der gemilderte göttliche Egoismus, so sinkt jenes in das verzehrende Feuer desselben, d. h. in die Hölle. Nach dieser letzten Katastrophe wäre also die Hölle das Fundament der Natur, wie die Natur das Fundament, die Basis des Himmels, d. h. der göttlichen Gegenwart. Das Böse ist dann nicht mehr vorhanden in Bezug auf Gott und das Universum. Nur in sich selbst ist es noch vorhanden. Es hat jetzt, was es wollte, das gänzliche in-sich-selbst-Seyn, also Trennung von der allgemeinen, der göttlichen Welt. Es ist den Qualen seines eignen Egoismus, dem Hunger der Selbstsucht überlassen.

Durch die Scheidung in der Natur erhält jedes ihrer Elemente den nächsten und unmittelbarsten Rapport zur Geisterwelt. Daher also Auferstehung der Todten. Die Geisterwelt tritt in die wirkliche ein. Die bösen Geister erhalten ihren Leib auch aus dem Element des Bösen, die Guten aus dem Element des Guten — aus jenem fünften Element, der göttlichen Materie.

Der höchste Endzweck der Schöpfung ist jetzt erfüllt, a) Gott ganz verwirklicht, sichtbar-leiblich, also $\frac{A^3}{A^2 = (A = B)}$, b) das Unterste zu dem Obersten gekommen (Umlauf) — das Ende in dem

Anfang — nur daß jetzt alles explicite, was zuvor implicite, c) besonders das Geheimniß der **Menschheit**. Im Menschen sind die beiden äußersten Extreme zusammengeknüpft. Darum ist er vor Gott höher geachtet als die Engel. Der Mensch ist aus dem Niedrigsten und Höchsten. Die Menschheit, die schon durch den Menschgewordenen Gott vergöttert war, ist jetzt allgemein vergöttert, und durch den Menschen, und mit ihm auch die Natur.

Wollen wir consequent seyn, so müssen wir auch in der **dritten** Periode wieder Perioden oder Potenzen anerkennen. Allein diese sind so weit außer unserem geistigen Gesichtskreis als (um ein schwaches Bild zu brauchen) der fernste Nebelfleck, durch kein Fernrohr mehr auflöslich, außer unserem leiblichen. Also wenn auch hier noch Perioden, so sind sie in ein successives Regiment zu setzen: a) des Menschgewordenen Gottes (vielleicht doch noch besonderes Regiment der Natur- und Geisterwelt, ohne Trennung jedoch). b) Regiment des Geistes. c) Endlich alles dem Vater überantwortet. Vielleicht dieß dann, wenn auch die Hölle nicht mehr ist; und in diese Perioden der Ewigkeit fällt also die Wiederbringung auch des Bösen noch, woran wir glauben müssen. Die Sünde ist nicht ewig, also auch ihre Folge nicht.

Diese letzte Periode in der letzten ist die der ganz vollkommenen Verwirklichung — also der völligen Menschwerdung Gottes, wo das Unendliche ganz endlich geworden ohne Nachtheil seiner Unendlichkeit.

Dann ist Gott wirklich Alles in Allem, der Pantheismus wahr.

Aufsätze und Recensionen

aus der Jenaer und Erlanger Literaturzeitung und dem Morgenblatt.

Aus den Jahren 1807—1809.

Notiz von den neuen Versuchen über die Eigenschaften der Erz- und Wasserfühler und die damit zusammenhängenden Erscheinungen.[1]

Von diesen merkwürdigen Versuchen, welche seit Ende des vorigen Jahres in München angestellt worden, ist bis jetzt in keinem literarischen Blatt Erwähnung geschehen. Das Cottasche Morgenblatt enthielt einen populären Bericht darüber, der auch unter Gelehrten und Neugierigen viele Bewegungen da und dort veranlaßt hat. Es scheint aber, daß die Sache nur von wenigen ernstlicher aufgenommen worden ist; daß sich in den Versuchen Widersprüche, unerklärbare Anomalien und Phänomene gezeigt haben, denen man nicht mehr das Herz hatte zu trauen. Allen diesen Bedenklichkeiten wäre nun mit Einem herzhaften Wort abzuhelfen; der Einsender dieses will es aber nicht zuerst aussprechen, da derjenige, der es nicht selbst findet, dadurch schon an den Tag legt, daß er auf die Erscheinungen sowohl als sich selbst nicht diejenige Aufmerksamkeit gerichtet hat, welche billig gefordert werden kann.

Die jüngste Geschichte der ernstlichen Wiederanregung solcher Versuche war nach der Erzählung im Morgenblatt kürzlich diese: Hr. Ritter erhielt durch einen Freund die Nachricht, daß zu Guarignano am Gardasee ein junger Mensch dieselbe Eigenschaft besitze, durch welche einst Bleton, mit dem Franklin, und Pennet, mit dem Thouvenel und andere italienische Gelehrte experimentirt hatten, so bekannt geworden.

[1] Aus dem Intelligenzblatt der Jenaischen Allg. Literaturzeitung 1807, Nro. 36.

waren, und daß dieser in der ganzen Gegend vielfache Proben seines Gefühls für Wasser und Metalle unter der Erde abgelegt habe. Hrn. Ritters Wunsch, über diese oft verworfene, aber ebenso oft wiedergekommene Sache ruhige Untersuchungen anzustellen, wurde durch die Bemühungen des tiefsinnigen Franz Baader unterstützt, und der geh. Rath von Schenk nahm es über sich, ihn dem Minister, Freiherrn von Montgelas, vorzulegen, der seine Genehmigung mit Geneigtheit gab; und so wurde Ritter in den Stand gesetzt und autorisirt, die Reise zu unternehmen. In einer nordischen Zeitung, wo dieser Unternehmung gedacht wird, kann der Verf. des sie betreffenden Aufsatzes seine Verwunderung kaum darüber zurückhalten, daß eine Regierung an die Untersuchung eines solchen Gegenstandes Kosten habe verwenden mögen. Höher kann wohl die Einbildung vermeinter Wissenschaft nicht steigen: die Regierungen sollen also wohl einigen Physikern, die sich nie gründlich mit diesen Erscheinungen beschäftigt, aufs Wort glauben, daß nichts an denselben sey! Diese Physiker selbst ja, wenn sie ihrer Meinung so ganz gewiß wären, sollten einer Regierung Dank wissen, welche die Gelegenheit gibt, ihre bis jetzt doch einem bloßen Vorurtheil gleichgeltende Meinung endlich zu beweisen und durch wirkliche Versuche zu begründen. Man denke an das Schicksal der Meteorsteine und ähnliche Phänomene, welche von ähnlichen Naturforschern mit eben so viel Keckheit verworfen und endlich durch den Eifer wahrer Gelehrten und die Unterstützung großdenkender Regierungen verificirt worden sind. Preis und Dank also dem aufgeklärten Minister, der diese Phänomene für wichtig genug hielt, um eine entscheidende Prüfung derselben auch durch äußere Unterstützung zu begünstigen!

Nachdem Hr. Ritter an dem Wohnort des neuen Erz- und Wasserfühlers die vorläufigen genauen Versuche angestellt hatte, die ihn im Allgemeinen von der Gegenwart jener Fähigkeit in diesem Individuum überzeugten, und nachdem er noch in Mailand an dem Bibliothekar der Ambrosiana, Abbate Amoretti, einen Gelehrten kennen gelernt hatte, der in diese Materie schon tief und nach allen Seiten durch Versuche eingedrungen war, nahm er den jungen Campetti mit

sich nach München, um durch fortgesetzte Nachforschungen Aufschlüsse zu erhalten, wie sie in den mannichfaltigen, aber doch verworrenen Verhandlungen, welche innerhalb der letzten zwanzig Jahre besonders Pennet in Italien veranlaßte, wirklich noch nicht vorhanden waren.

Die wichtigsten Momente dieser neuen Untersuchung scheinen nun dem Einsender nach dem, was er in München selbst zu sehen Gelegenheit hatte, auf folgende Hauptpunkte zurückzukommen.

I. **Kraft des menschlichen Körpers überhaupt, andere todt genannte Körper, z. B. Metalle, dynamischer Weise, ohne alle Dazwischenkunft mechanischen Einflusses in Bewegung zu setzen.** — Hierauf beziehen sich die Versuche a) mit den Pendelschwingungen des Abt Fortis. Mit denselben hat Ritter sein Studium dieser Erscheinungen angefangen: der Aufsatz des Morgenblatts[1] enthält die Beschreibung der Art, wie der Versuch anzustellen ist; und dieser ist es denn auch, welcher überall wiederholt wurde mit dem verschiedenen Erfolg, von dem schon oben die Rede war. Es ist unleugbar, daß dieser Versuch manchen Personen nicht gelingt; aber eben so unleugbar, daß er vielen gelingt. Ersteres wäre, wenn auch hier nicht ein anderer Grund mitwirkte, nicht seltsamer, als daß nicht alle Menschen gleich große Kräfte zum Magnetisiren oder gleiche Fähigkeit magnetisirt zu werden besitzen. Wichtiger aber ist, daß (wie die meisten wenigstens sich vorstellen) ein mechanischer Einfluß dabei kaum auszuschließen ist, oder mindestens, daß er nicht stattfinde, nicht mit voller Gewißheit, auch dem Ungläubigsten, constatirt werden kann. Dennoch ist dieß nicht ganz unmöglich, da die kreisartigen Bewegungen des Pendels verschieden sind nach der Verschiedenheit der Körper, der Metalle z. B., mit welchen das experimentirende Subjekt in Berührung ist. Wer sich also von der Realität dieser Versuche überzeugen wollte, brauchte bloß einem Subjekt, mit dem die Versuche überhaupt gelingen, jetzt dieses, jetzt jenes Metall, ohne daß das Subjekt selbst es wahrnehmen könnte, auf den Kopf oder unter die Fußsohle zu legen, um

[1] Dieser Aufsatz ist ebenfalls von Schelling und wird im Anhang so weit mitgetheilt, als er zur Ergänzung des hier Gesagten dient. D. H.

zu finden, daß die Bewegung bei dem nämlichen Metall, und wenn alle übrigen Umstände gleich sind, stets die nämliche sey, welches, wenn ein, auch unbewußter, mechanischer Einfluß dabei ins Mittel träte, unmöglich mit solcher Regelmäßigkeit erfolgen könnte. — Es lassen sich nämlich diese Versuche auf verschiedene Weise darstellen: 1) so daß das Pendel über einem Metall, über Wasser, irgend einer andern Flüssigkeit, oder einem lebenden Theil gehalten wird; 2) so daß nicht das Metall, sondern der Experimentator mit einem solchen Körper in Berührung ist, oder wenigstens in seiner Wirkungssphäre; 3) auch ohne alle sichtbare Dazwischenkunft eines dritten Körpers, so daß die Kraft des menschlichen Körpers als für sich allein hinreichend erscheint, das Pendel in kreisartige Bewegungen zu versetzen. b) Mit der eigentlichen Wünschelruthe oder Baguette, deren Bewegungen nur nicht ganze, sondern halbe Rotationen sind, und ganz denselben Gesetzen wie die Pendelbewegungen folgen, so daß sie wie jene je nach Beschaffenheit des Metalls, mit dem der Experimentator in Berührung ist, entweder von außen nach innen, oder von innen nach außen geschehen. c) Mit einer Stange oder Platte von Metall (auch von Siegellack jedoch und andern Nichtleitern), welche auf der Spitze eines Fingers balancirt, nach wenigen Augenblicken sich rechts oder links zu bewegen anfängt, je nach Beschaffenheit des dritten Körpers, mit dem der Experimentator in Berührung ist. Damit dieser Versuch gelinge, ist schon ein hoher Grad von Kraft erforderlich, ein höherer als zu Bewegung der Baguette.

II. Differenzen und Polaritäten unbelebter Körper, sowie aller Theile eines belebten, welche mittelst jener Bewegungen gefunden werden; und: Einfluß allgemeiner äußerer Potenzen auf das Phänomen. So ist z. B. die Richtung der Pendelkreisungen eine andere über dem Nord-, eine andere über dem Südpol des Magnets; eine ebenso entgegengesetzte über Metallen, die sich auch in andern, den galvanischen, elektrischen und chemischen Versuchen wie die zwei Pole des Magnets verhalten. Eine entschiedene Polarität zeigt sich an den entgegengesetzten Enden eines frischen Eies, einer Frucht, einer Pflanze überhaupt; ferner zwischen

den Geschlechtstheilen der Pflanzen. Ebenso offenbart sich eine entschiedene Differenz und Polarität aller Theile des menschlichen Körpers, nicht nur durch die Bewegung des Pendels, sondern auch durch Bewegungen der balancirten Stange und der Baguette. Mit letzterer hat Amoretti die ganze Oberfläche des menschlichen Körpers durch experimentirt, und einer Abhandlung, die in der Scelta d'Opuscoli steht, welche unter seiner Aufsicht herauskommt, eine Zeichnung der menschlichen Gestalt mit Angabe sämmtlicher Differenzen und Pole an derselben beigefügt. Was den Einfluß allgemeiner äußerer Potenzen auf das Phänomen betrifft, so sind als solche bis jetzt insbesondere unterschieden worden: das Sonnenlicht, welches seltsam genug eine Wirkung ausübt, die nach der Beobachtung mehrerer auch das Auge auf Verstärkung, Hemmung oder veränderte Richtung der Bewegung haben kann; die Elektricität, welche nicht allein auf das experimentirende Subjekt bestimmenden Einfluß hat, sondern, wie schon jetzt theils durch frühere Versuche theils durch neue von Ritter angestellte bewiesen scheint, unmittelbar und durch sich selbst eben diese rotatorischen Bewegungen hervorzubringen vermag. Es ist dieses nur ein Beweis, wie viel tiefer die Wurzel der elektrischen Kraft noch in der Natur liegt, als man sich zufolge der bisherigen Erscheinungen vorzustellen pflegte.

III. Die dem Bewegungsvermögen, das der Mensch auf andere Körper dynamisch ausübt, gewissermaßen entgegengesetzte Fähigkeit, von diesen Körpern, hauptsächlich Metallen und Wasser, in Bewegung, innerliche versteht sich, gesetzt zu werden. — Es mag vorerst ganz dahingestellt bleiben, ob sich diese zu jenem etwa ebenso verhalte, wie sich im thierischen Körper die Kraft des Nervensystems, die Muskeln als Außendinge in Bewegung zu setzen, zu der Fähigkeit, von Außendingen Sensationen zu erlangen, verhält; und ob jene sonach nur als eine höhere Potenz des letzteren betrachtet werden müsse. Außer den Versuchen, welche Hr. Ritter noch in Italien mit Campetti hierüber angestellt hatte, und die alle für den ausgezeichneten Grad der Stärke und Sicherheit dieses besonderen Empfindungsvermögens in ihm zeugten, konnten in dem

rauheren Klima bis jetzt keine Versuche im Großen und Freien angestellt werden, die daher noch zu erwarten sind, wenn die bessere Jahreszeit eingetreten seyn wird.

IV. Zusammenhang dieser Phänomene mit den andern dynamischen Erscheinungen der Natur. — Es ist wohl niemand, der nicht auf den ersten Blick an ein Verhältniß dieser Erscheinungen zu den galvanischen und elektrischen erinnert würde. Daß sie aber durch die Elektricität nicht sowohl erklärt werden, als vielmehr das wahre Wort für diese selbst erst ergeben werden, ist schon oben bemerkt worden. Wir setzen hinzu, daß dieß wohl für alle dynamischen Erscheinungen gelten möge. Dennoch ist es zweifelhaft, ob sie wichtiger für die Lehre von der Elektricität und die damit verbundenen sich zeigen werden, oder für die Physiologie des Himmels, oder für die des Menschen und die darauf gegründete Medicin. Merkwürdig ist wenigstens, daß die Anregung dieser Erscheinungen zu gleicher Zeit von verschiedenen Seiten geschehen ist, und die Arzneikunst sich dieselbe noch früher als die allgemeine Physik vindicirt hat. Kenner mögen sich an Wienholts Bemühungen erinnern; kürzlich ist in einem Aufsatz über thierischen Magnetismus [1] in den Jahrb. der Medicin von Marcus und Schelling (IIten Bandes 2tes Heft) das ganze Phänomen, sowohl des Metallfühlens als Bewegens, noch unabhängig von den neuesten Versuchen, mit jener erstgenannten Erscheinung in Verbindung gesetzt worden. Das Verhältniß desselben zum Galvanismus ist dort so dargestellt: „Den Galvanismus, sofern er mitten inne zwischen der Elektricität und dem thierischen Magnetismus liegt, haben wir bisher nur von einer seiner zwei Seiten erkannt und aufgefaßt, nämlich von derjenigen, wo das Unorganische die aktive, das Organische die passive, jenes die mittheilende oder tonangebende, dieses aber die empfangende und subordinirte Rolle spielt. Es gibt aber, scheint mir, noch eine Seite von ihm, bei welcher alles sich gerade umgekehrt verhält, wobei nämlich das Organische das mittheilende, das Unorganische das empfangende Glied ist." Unter den faktischen Belegen für die Wirklichkeit eines

[1] Von Schellings Bruder, K. E. Schelling. D. H.

solchen Verhältnisses wird ein Versuch angeführt mit dem Drehen eines Degens, dessen Stichblatt von zwei Personen auf einem Finger balancirt im Gleichgewicht gehalten wird; ein Versuch, der zu denen unter Nro. I. angeführten als ein um so weniger Widersprüchen ausgesetzter hinzugefügt zu werden verdient, als es zwei verschiedene Personen sind, die den Degen halten, und der Versuch in dieser Verbindung mit anderen auch solchen gelingt, die ihn auf andere Weise nicht vollbringen können. Nach dem, was daselbst über die Empfindlichkeit magnetisirter Personen für die nämlichen Körper, Metalle und Wasser, erwähnt wird, scheint es, daß die eigenthümliche Fähigkeit der Erz- und Wasserfühler nur als ein geringerer Grad des Somnambulismus angesehen werden könne, und daß, da auch das Vermögen, fremde Körper zu bewegen, eben den Wasser- und Metallfühlern am stärksten beiwohnt, dieses ganze Phänomen sich auflösen werde in jene tief verkannte, aber bald nicht länger verkennbare Erscheinung, die seit einigen Jahrzehnten unter dem Namen des thierischen Magnetismus so verschiedene Schicksale gehabt hat.

Es ist überhaupt seltsam, daß alles, was faktisch ist, in dieser Angelegenheit nicht neu ist; es ist bisher noch keine Erfahrung gemacht worden, welche nicht als Thatsache in vielen älteren, und selbst neueren Büchern aufgezeichnet stünde. Sogar das oben verschwiegene Wort schwebt den Schriftstellern nicht bloß auf der Zunge, sondern ist deutlich ausgesprochen in den meisten älteren Werken. Allein der Sinn ist neu, in dem das ganze Phänomen aufgefaßt und combinirt wird. Die Sache wird endlich mit deutschem Ernst und Tiefe behandelt; unter einer glücklichen Constellation, wo höhere Ansichten der Natur dem Experiment entgegenkommen, und ein Experimentator, wie Ritter, ein Individuum findet, dessen Geduld und kindliche Freude an den Experimenten aufs treueste aushält, und der den Gedanken des leisesten Truges verabscheut und sich dadurch um seine Gabe, die er sehr werth hält, zu bringen glauben würde.

Es kann nicht fehlen, daß nicht sehr verschiedene Urtheile über die Sache obwalten; daß verständige und unverständige Zweifel, scherzhafte

und ernsthafte erhoben werden, von solchen selbst, die etwas gesehen haben, so gut sich etwas in der Zerstreuung und ohne irgend eine Vorkenntniß dessen, worauf es ankommt, sehen läßt; auch von solchen, die nicht gesehen haben. Aber eben ein solcher Stein des Anstoßes in einem sich weise dünkenden, aber im Großen und Ganzen allmählich zur tiefsten Unwissenheit gesunkenen Zeitalter muß dem rechten Freunde der Wissenschaft erwünscht seyn.

Hr. v. Aretin ist damit beschäftigt, eine Geschichte der Wünschelruthe oder Baguette zu schreiben, welche ein sehr weitläufiges Werk werden kann, wenn er ihre Spuren, die freilich noch weit über die virgula divina des Cicero hinausgehen, allenthalben aufnehmen will. — Hr. Ritter hat bis jetzt nichts öffentlich von seinen Versuchen bekannt gemacht. Möge er nicht zu lange damit zurückhalten, und das neue unschätzbar wichtige Verdienst, welches er sich um die Wissenschaft der Natur erworben, bald zu seinen übrigen hinzugezählt werden können!

Nachschrift an den Herrn Herausgeber der Jen. A. L. Z.

Indem ich diese Notiz abschicken will, erhalte ich Ihr geehrtes Schreiben, worin Sie über mehrere andere Umstände dieser Erscheinungen, die im Vorhergehenden nicht berührt sind, Auskunft zu erlangen wünschen, z. B. wie die Kraft an Campetti entdeckt worden. Hierauf dient zur Antwort, daß, als Pennet zu Guarignano vor mehreren Jahren seine Versuche mit Entdeckung von Quellen öffentlich anstellte und seine Empfindungen dabei beschrieb, der noch sehr junge Campetti bemerkte, daß er über fließendem Wasser ganz die nämlichen Gefühle habe; worauf Pennet, ihn näher ausforschend, ihm die nämliche Kraft wie sich selbst zugestehen mußte. Ferner: Worin die eigenthümlichen Empfindungen beim Gefühl der Metalle und des Wassers bestehen? Soviel schon aus früheren Aeußerungen solcher Individuen bekannt ist, sind die Symptome beim Gefühl von Metallen hauptsächlich: vermehrter Puls, Empfindungen von Zusammenziehungen in der unteren Stirngegend gegen die Augen zu, vielleicht der Empfindung von Spinneweben beim Elektrisiren ähnlich; ferner ein Geschmack auf der Zunge, bald saurer, bald

bitterer, nach Beschaffenheit des anwesenden Metalls. Ueber rasch fließendem Wasser gesellt sich zu einem Theil dieser Symptome ein merklicher Schlag; bei Pennet zeigten sich über Metalle und Wasser sogar äußerlich sichtbare, unwillkürliche Zuckungen, Erweiterung der Pupille u. s. f. In Bezug auf eine dritte Frage bemerke ich, daß das Gefühl sich auf Metallerze in der Erde so gut als auf gediegenes, absichtlich in ihr verstecktes Metall erstreckt. Campetti findet, wenn er aufmerksam ist, einzelne Münzen von der Größe eines Louisd'or, durch bloßes Gefühl ohne äußere Anzeige. Kohle stellt sich auch hierin ganz dem Metall gleich. Amoretti hat sich von der italienischen Regierung ein Stück Landes ausgewirkt, von dem er durch das Gefühl eines gewissen Anfossi, dessen er sich als Werkzeug bedient, belehrt war, daß es von Steinkohlenflözen durchzogen sey, und hat den Bau derselben mit nicht geringem Vortheil angefangen und bisher betrieben.

* * *

Anhang:[1] — Um das so ganz individuell scheinende Phänomen an ein allgemeiner verbreitetes Vermögen anzuknüpfen und verständlicher zu machen, gedachte Ritter mit der ihm eigenthümlichen Ingeniosität der Schwefelkiespendel des Abbé Fortis, deren Schwingungen man längst wieder unterdrückt und verworfen hatte. Er fand erst hier, daß dieser Versuch nicht nur ihm, sondern fast allen gelinge, die ihn bis jetzt unternahmen. In Zeit von wenigen Wochen ist er schon bis in die feinsten Modificationen und zu höchst merkwürdigen Resultaten ausgebildet worden; täglich zeigen sich neue Erscheinungen.

Ich will Ihnen nun kurz andeuten, um was es hier, und wie es zu thun ist.

Man nimmt einen Würfel von Schwefelkies oder gediegenem Schwefel oder irgend einem Metall (die Größe und Gestaltung sind gleichgültig, man kann z. B. einen goldenen Ring dazu nehmen), hängt ihn wagrecht an einen Zwirnfaden, der $^1/_4$ oder $^1/_2$ Elle lang seyn kann, und am besten immer etwas angefeuchtet wird, auf, indem man den Faden mit zwei Fingern so fest faßt, daß der Würfel sich nicht mehr mechanisch hin und her bewegt.

[1] Aus dem Morgenblatt, Jahrgang 1807, Nro. 26.

So hält man ihn frei und in nicht zu weiter Entfernung über die Mitte eines Gefäßes mit Wasser oder irgend eines Metalls (einer Münze, Zink- oder Kupfer-Platte), und er wird lebendig werden und sich in leise anhebenden, länglichte Ellipsen beschreibenden, allmählich sich rundenden, regelmäßigen Schwingungen bewegen.

Ueber dem Nordpol des Magneten wird er sich bewegen: von der linken nach der rechten Seite.

Ueber dem Südpol: von der rechten zur linken.

Ueber Kupfer oder Silber: wie über dem Südpol.

Ueber Zink und Wasser: wie über dem Nordpol.

Man muß die Versuche gleichförmig anstellen, so nämlich, daß man immer von oben herab dem Gegenstand sich nähert, oder immer von der Seite. Von der Seite verändert sich das Verhältniß dergestalt, daß die Art der Schwingung von der linken nach der rechten Seite, welche oben vom Nordpol angegeben ist, sich umwendet und wie beim Südpol wird, und umgekehrt.

Auch ist es nicht gleich, ob man mit der rechten oder linken Hand operirt, denn zwischen der rechten und linken Seite ist der Gegensatz bei manchem bis zu der entschiedensten Polarität ausgebildet.

Jede Vermuthung einer Täuschung, die man hiebei ausklügeln möchte, wird sich durch das eigne bestimmte Gefühl widerlegen, daß der Pendel ohne allen mechanischen Anstoß schwingt. Die Regelmäßigkeit der Resultate wird Sie vollends überführen. Sie können darüber alle möglichen Experimente anstellen, z. B. den Würfel, wenn er schon im Schwingen ist, nach der entgegengesetzten Seite mechanisch herumtreiben: er wird wieder in die erste Richtung zurückkehren, sobald er den mechanischen Anstoß ausgelitten hat.

Wenn man den Würfel über eine Orange, einen Apfel u. s. w. hält, so wird er über der Frucht, da wo sie am Stiele festgesessen, schwingen, wie über dem Südpol des Magneten; wenn man die Frucht auf die entgegengesetzte Seite wendet, indem man fortfährt den Pendel über ihn zu halten, so verändert sich die Richtung. Eben solche entschiedene Polarität zeigt sich an den beiden entgegengesetzten Enden eines frischen Eis.

Am auffallendsten aber zeigt der Pendel die Polarität des menschlichen Organismus an.

Der Würfel über den Kopf gehalten, schwingt wie über Zink. An die Fußsohlen: wie über Kupfer.

An die Stirn und Augen = Nordpol.

Bei der Nase wendet er sich = Südpol.

Bei dem Munde = Südpol.

Bei dem Kinn wieder wie an der Stirn.

Auf diese Art kann der ganze Körper durchexperimentirt werden. Entgegengesetzt ist sich die innere und äußere Fläche der Hand. Ueber jeder Fingerspitze schwingt der Würfel, und zwar über dem vierten oder dem Ringfinger allein nach der entgegengesetzten Seite von den andern. Dieser Finger ist sogar im Stande,

wenn man ihn allein auf den Rand des Tisches auflegt, wo experimentirt wird, die Schwingungen anzuhalten oder auch sie zu verändern.

Die Versuche über die Polarität des Körpers waren es unter andern, welche der Abbate Amoretti mit der Baguette schon unternommen hatte.

Die Baguette ist in ihrer Wirksamkeit, nach Ritters Bemerkung, nicht anders als ein doppelter Pendel, welchen in Bewegung zu setzen, nur einen höheren Grad der nämlichen Kraft erfordert, welche jene Schwingungen hervorbringt.

Ich habe Ihnen hier nur in Eile einige Vorübungen angezeigt, die Sie weiter kultiviren mögen, und die Sie wahrscheinlich zu vielen von den Resultaten führen werden, auf die man hier bereits gekommen ist. Auch dieses Vermögen will geübt seyn. In Ritters Händen neigte sich anfangs die Baguette nicht, und nur dann geschah es, wenn ihm Campetti die Hände auf die Schultern legte. Jetzt geschieht es ihm und mehreren andern. Campettis Kraft scheint etwas Mittheilendes zu haben. Seine unmittelbare Nähe reicht hin, die Regelmäßigkeit der Experimente, die neben ihm gemacht werden, zu unterbrechen; in ihm selbst hingegen offenbart sich die äußerste Regelmäßigkeit bei den Versuchen, die mit ihm angestellt werden, welche um so reiner sind, da er weder unterrichtet ist, wie Kupfer und Zink z. B. wirken, ja sehr oft nicht weiß, welches Metall man ihm unter die Hand oder an den Fuß gelegt hat, indem er die Baguette hält, welche sich ebenfalls ein- oder auswärts nach der Verschiedenheit des Metalls neigt; da er kein Wort deutsch versteht, so erfährt er auch nicht beiläufig, welche Wirkung man von ihm erwartet. Es ist ein ganz einfacher, in sich zufriedener und kräftiger Mensch, der nichts weiß, als daß Gott ihm diese Gabe verliehen, und er sie durch ein mäßiges und frommes Leben bewahren müßte.

Die Weihnachtsfeier. Ein Gespräch. Von Friedrich Schleiermacher. Halle, 1806.[1]

Der heilige Abend versammelt eine Familie von Verwandten und Freunden, Kindern und Erwachsenen. An alle werden von allen, der Sitte des Festes gemäß, Geschenke ausgetheilt, welche der „verständigen und heiteren Ernestine" übergeben werden, die sie zu einem anziehenden, freundlich symbolischen Eindruck zusammenordnet, und dann die Pforte des Saales öffnet. — Die kleine Sophie hat Musikalien bekommen, religiöse Compositionen im alten großen Kirchenstyl; denn nur diese liebt und übt das wunderbare Kind, und stimmt auch gleich die ersten Töne zu einer höheren Feier des geselligen Abends an; wie auch über sie und die fromme Richtung ihres Wesens das Gespräch beginnt. Der ungläubige Leonhard ahndet dabei Unnatur und Gefahren, fürchtet für sie ein Kloster oder herrnhuthisches Schwesternhaus; die Eingeweihteren aber erkennen nur den reinen, aus der Tiefe hervorgehenden Trieb, der jetzt Sophien nicht hindert ein unbefangenes Kind zu seyn, und späterhin ihrer natürlichen Bestimmung keinen Eintrag thun, sondern ihr Leben nur mit seinen heiligen Grundtönen begleiten wird. Dann schlingt sich das Gespräch anmuthig weiter durch den Kranz der Verbündeten hin, berührt zart mancherlei Verhältnisse des Lebens und der religiösen Gesinnung, am liebsten bei dem Gegensatz der Männlichkeit und Weiblichkeit verweilend, und das erste Symbol des Christenthums verherrlichend, welches ja die Mutter mit dem Kinde ist, und das Kind

[1] Aus der Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung, 1807, Nro. 58. 59.

mit der Mutter, in unerschöpflicher Lieblichkeit der Wendung. Dann und wann wird es von musikalischen Accorden unterbrochen, und bildet sich endlich aus zu drei Erzählungen, nicht sowohl von Begebenheiten, als Situationen vergangener Weihnachtsfeste, im Munde der Frauen, und drei Reden von Seiten der Männer, von denen die erste des ungläubigen Leonhard die Vortrefflichkeit des Festes ironisch preist und besonders daran rühmt, daß der Dienst desselben vorzugsweise in die Hände der Frauen und Kinder niedergelegt sey; die zweite die schöne Freude des Festes an sich zum Gegenstand hat, und die dritte einen tieferen, mit dem Universum in Einklang stehenden Sinn der Freude andeutet. Nachdem sich so die leichtere Unterhaltung etwas steifer zusammengezogen hatte, kommt ein Freund, der von allen noch erwartet wurde, und hilft ihr wieder in das Freie. „Ich bin nicht gekommen, um Reden zu halten, sagt er, sondern mich mit euch zu freuen. — Der sprachlose Gegenstand verlangt oder erzeugt mir auch eine sprachlose Freude; die meinige kann wie ein Kind nur lächeln oder jauchzen. — Alle Menschen sind mir heute Kinder und sind mir eben darum so lieb. Laßt mich eure Herrlichkeiten sehn, und laßt uns heiter seyn und etwas Frommes und Fröhliches singen." —

Nachdem nun diese Feier, wie sich alles begeben, und wie es gesprochen wurde, sammt jedem kleinen Ereigniß, kunstreich niedergeschrieben worden, wäre nicht unmöglich, daß ein zweites Gespräch, weniger zierlich zwar, über das erste geführt würde. Wäre aber einer aufgefordert, seine Meinung über das Ganze zu sagen, so könnte er, an die Form sich haltend, das zarte Kunstwerk wohl kaum anders als bewundern. Ueber Inhalt aber und Grundlage des Ganzen zu reden, müßte er seinen Standpunkt außer demselben nehmen, und um in lebendige Wechselwirkung mit dem Einzelnen und Inneren des Gesprächs zu treten, von allen in demselben vorkommenden Standpunkten aus insbesondere reden, sich selbst und das Ganze in mehrere spaltend.

Wollte nun dieß einer auf die angezeigte Weise versuchen, so möchte er seine Rede an die Männer der Gesellschaft ungefähr in folgenden Worten richten.

„Zuerst also über euer ganzes Gespräch und euch insgesammt der Eine redend, bin ich genöthigt, eine Person anzunehmen, welche, fern davon euer Widersacher zu seyn, doch ganz außerhalb eures bisherigen Gespräches steht. Denn mit Lob erkenne ich zwar, wie ihr den Saal so magisch mit Lichtern und Blumen geschmückt, Herz und Augen mit einem ungewöhnlich harmonischen Anblick entzückt habt, wie ihr so elegant und so geistig zugleich, von erfreulichem Wohlstand umgeben und doch so häuslich waret; wie eure Munterkeit sich so besonnen und eure Besonnenheit wieder mit so auserlesener Leichtigkeit sich ausdrückte; wie es an Musik nicht fehlte und ihr so richtig anerkanntet, daß sie das Beste bei der Sache und das eigentliche Element der Andacht sey; wie die Darstellungen, welche die Frauen einwebten, des Pittoresken einer fein gebildeten Imagination nicht ermangelten, und die Reden der Männer Zeugniß ablegten, daß sie mit dem in deutscher Zunge redenden Platon vertraut geworden; allein verzeiht, ihr Trefflichen, wenn ich, diesen Ruhm ungeschmälert euch lassend, doch nicht dem Christenthum Glück wünschen kann, daß es auf diese Weise soll wiedergeboren werden. Denn nicht den Weisen und Gebildeten dieser Welt hat es Gott offenbaret, sondern den Unmündigen und Einfältigen, d. h. dem allgemeinen Verstande und Sinne der Menschen; und Christus der Herr selbst dankte dem Vater, daß dem so sey. Ihr nun zeigt zwar überall ein löbliches Bestreben in eurem Thun nichts Particulares zu verrathen; nicht nur indem es „gar nichts förmliches Religiöses in eurem Kreise gibt, kein Gebet zu bestimmten Zeiten, keine eigne Andachtsstunden, sondern alles nur geschieht, wenn euch so zu Muth ist", sondern auch, daß ihr das Fest durch die allgemeinsten und höchsten Ideen zu verherrlichen sucht. Dennoch bin ich zweifelhaft, ob ich nicht eher wünschen sollte, das Christenthum mit dem, was euch vielleicht Beschränktheit scheinen könnte, was aber eben das wahrhaft Allgemeine seyn möchte, und das Fest selbst in seiner gedankenlosen Fröhlichkeit gefeiert zu sehen, als daß jetzt eure anderweitige gebildete Geselligkeit sich in ihm bespiegelt, und das magische, vom Neugeborenen ausgehende Licht, das bei seiner ersten Erscheinung das Gemeine erleuchtete, nun das Ungemeine

zu erhellen und zu erklären dient. Eben dadurch nämlich, daß ihr euer durchaus besonderes und ausgezeichnetes Wesen mit dem an sich allgemeinen und der ganzen Menschheit angehörigen Fest in Verbindung setzt, entsteht ein ganz eigenthümlich Particulares, dessen besonderer Mischung ich jedes für sich, das Fest in seiner alten Einfalt, eure Bildung aber auch, bei weitem vorzöge. Schreibt es nicht bloßer Idiosynkrasie zu, daß ich so urtheile. Wolltet ihr nämlich euer Gefühl und Ansicht für euch behalten, so wäret ihr eben darin schon nicht christlich. Denn die erste Gesinnung des Christen ist die Liebe des Volkes; die volkswidrige Richtung also, die ihr der Religion gebt, eine offenbar unchristliche! Oder wie möget ihr billigerweise noch Christenthum nennen, was euch nur mit eurer nächsten Freundschaft verbindet? Meint ihr aber, daß jene, wie ihr sie hegt, allmählich auch der Welt mitgetheilt werden, so hebt ihr ein Verhältniß auf, das ich für wesentlich halten muß; eine von aller Eigenheit befreite, völlig objektive Grundlage, auf die man jederzeit zurückkommen kann, wie auf eure Ansichten nicht, und die jeden, indem sie ihn mit allen verbindet, doch zugleich frei läßt, wie eure Weise ebenfalls nicht thut. Daß ihr also durch eine Geisteserhebung, deren Werth gerade in ihrer Besonderheit besteht, das Universelle ergriffen zu haben meint, und außerdem, daß ihr den Ruhm der Gebildeten habt, auch noch die Güter der Einfältigen verlangt — daß ihr alte Formen gebraucht, an denen ihr den Reichthum eures Geistes zeigt, wie Umgebungen von antiker Form nur die Gemächer der Reichen zieren, dieses, verzeiht meiner Empfindung, tadle ich; und kommt mir nicht anders vor, als wenn ihr den ersten und natürlichen Gaben, des Weins und des Brodes, euer spätgeborenes, subjektives Getränke, den Thee (dessen ihr euch auch bedient habt), substituirend, die frohe, freie, allgemeine Bundesfeier begangen haben wolltet. Bedenklich schien mir auch dieß, und den Zwiespalt in euch selbst andeutend, daß zuletzt, da eure Freude fast ganz formell geworden, ein frisch ankommender Freund euch erst ermahnen mußte, der rechten Heiterkeit euch hinzugeben."

„Um aber von dem Standpunkt des gebildeten Verächters Leonhard,

und zwar „sachwalterisch“ zu reden, indem ihr ihm nicht zum Besten mitspielt, obschon er sich darüber, wie es scheint, zu trösten weiß: so lasset ihr ihn unter euch nur auftreten als das, was er nicht ist, nämlich als Unchristlichen, nicht aber als das, was er außerdem noch seyn könnte, wo er dann leicht ebensoviel Positives in sich tragen möchte als ihr, das ihn dem Christenthum versöhnte und das Negative verschwinden machte. Hätte er Raum gefunden, seine Abneigung gegen eure Religiosität weniger von der gewöhnlichen Seite und nur als Opposition darzustellen, so dürfte er wohl, weiter gehend, eben diese Thatsache, daß es ein solches „böses Princip“ und einen Verächter wie ihn für euch gibt, als ein Zeichen angeführt haben von der Nichtuniversalität eures Wesens, und behaupten, daß es einen Punkt der Erkenntniß geben müsse, wo ihr gleichfalls in der Wahrheit ihn begreifen, und hinwiederum er mit Lust eintreten könnte in den alles umschließenden Kreis. Denn auch die ihm eigne Ironie scheint mir der rechte Ausdruck einer, wenn gleich nicht in das Klare gekommenen Liebe des Allgemeinen zu seyn. Entschuldbar also, daß er an euch Anstoß nimmt, ist er schon dadurch, daß ihr an ihm Anstoß genommen, und er eure Betrachtungsart nicht nur an ihrer Stelle lieben und verstehen, sondern sich aneignen müßte, um nicht als einer, der draußen ist, angesehen zu werden. — Daß er aber eurer Wiederherstellung des Christenthums insbesondere abgeneigt scheint, geschieht vielleicht, weil er mit frischerem Sinn empfindet, wie alles, was nicht grundkräftig entsprungen und erzeugt ist, weder Dauer noch überhaupt Wahrheit hat. Denn nicht durch Erweckung des Todten wird Lebendiges geschaffen, sondern das wahrhaft Lebendige ist, was nie todt seyn kann. Wo aber die Glut in Asche zusammengefallen, da blaset die Funken mit noch so viel schönem Willen an, es wird immer nur seyn wie die Belebung des alten Schnitzwerkes und die künstliche Beleuchtung des Hauses zu Bethlehem, welche die kleine Sophie veranstaltete. Und was werdet ihr antworten, wenn er wegen der, nicht ausgesprochenen zwar, aber doch verrathenen Meinung, als habet ihr im Stillen das Christenthum herzustellen, euch selber des Unglaubens schuldig fände, indem ihr annehmt,

dasjenige habe ein Todtes werden können, das ein Wort ist vom ewigen Leben? Glaubte er aber auch an die Möglichkeit einer allgemeinen Gründung eures Christenthums, so möchte dennoch an dem Bestande desselben, gerade so wie ihr es herstellen wollt, seiner männlichen Gesinnung billige Zweifel entstehen. Denn ihr leget, wie er es scherzhaft schon angedeutet, gar sehr an den Tag, daß alles Männliche nicht nur, sondern das allgemein Menschliche darin unter euch ins Weibliche übergegangen. Ihr erscheint, wenn es erlaubt ist zu sagen, nicht mehr unserer lieben Frauen allein dienend, sondern den Frauen, welches sich nicht sowohl darin kund thut, daß ihr ihnen liebevoll wie Christus begegnet, sondern daß ihr ihrer Fassungskraft, ihrem Verständniß und ihrer Neigung vor allem huldiget. Oder habt ihr ihnen nicht in der ganzen Feier die erste Stelle gegeben, nicht daß ihr sie ihnen einräumt, sondern daß sie sie durch sich selbst einnehmen, wie dieß bereits im Kleinen durch das Verhältniß zwischen dem großsinnigen Kind Sophie und dem Knaben Anton vorgebildet ist? Und nicht allein der Weiblichkeit überhaupt schmeichelt ihr, sondern bestimmter; so wie ihr alles in Musik aufzulösen sucht, aber nicht in die männliche, antreibende, rhythmische, sondern in die weiche, sehnsüchtige, harmonische, so daß Leonhard in demjenigen vielleicht am meisten ironisch sich geäußert, was er zu den idealistischen Schwärmerinnen sagt: „Ihr wäret die Heldinnen dieser Zeit mit eurer Verachtung des Einzelnen und Wirklichen, und man sollte bedauern, daß ihr nicht lauter tüchtige waffenfähige Söhne habt, ihr müßtet die rechten christlichen Spartanerinnen seyn.“ Denn schwerlich kann er dafür halten, daß aus dieser Geringschätzung des Wirklichen kriegerischer Heroismus hervorgehe, da jeder Staat, für den die Waffen doch getragen würden, wäre seine Einrichtung auch noch so idealistisch, doch zugleich die Makel der Wirklichkeit an sich tragen müßte, und ein in dieser Verachtung Erzogener leicht unwürdig fände, ihn heldenmüthig zu vertheidigen. — Wenn ihr aber sagt, daß Leonhard nicht dem Christenthum, sondern der Religion überhaupt abhold sich zeige, so verstattet hier ebenfalls ein Wort der Milderung zu versuchen. Denn es ist seit einiger Zeit unter uns immer allgemeiner geworden, eine

Beschaffenheit der Seele, die man Religion nennt, für das unbedingt Höchste des Menschen zu verkündigen. Aber das Beste außer dem Allbefassenden ist einseitig und wirkt zurückstoßend, sobald es etwas für sich seyn will. So haben die meisten Religion nur begriffen als eine Hinneigung oder Anziehung der Seele zum Göttlichen, als Andacht, Anbetung, Ahndung; und auch unter euch, obwohl man es mehr aus dem Ganzen merken als aus einzelnen Aeußerungen schließen kann, hat sie mehr oder weniger einen ähnlichen Beigeschmack von Subjektivität angenommen. Was aber werdet ihr für höher halten, die Anbetung, Andacht, Ahndung, wobei die Seele immer als etwas außer Gott Befindliches, dem er als Gegenstand vorschwebt, verharret, oder die Einigkeit des ganzen Wesens der Seele mit Gott? Setzt doch auch Christus dieses als das Höchste, daß wir Gott ähnlich werden sollen. Das ist die wahre Religion, der ächte Gottes-Dienst, daß ein jeder, als ein Organ Gottes, in innerlicher Einigkeit mit dem in allem lebenden und wirksamen Wesen seine Stelle kräftig und freudig erfülle, die er im Ganzen der Dinge hat, ohne aus ihm herauszutreten, wie auch das Ewige nicht aus sich heraustritt, sondern, selig und beständig, in sich bleibt. Nicht die Betrachtung verwerfe ich; denn eben das Versinken der Seele in das All mit allen ihren Kräften nenne ich Betrachtung, von welcher dann das Thun und Leben nicht verschieden, sondern die selbst das Seyn und das Handeln ist. Wie der einzelne Ton aus der Melodie nicht weichen soll und über das Ganze abgesondert reflektiren, sondern an seiner Stelle voll und rein erklingen, so der Mensch. Es gibt daher einen Zustand der Seele, in welchem auch die Religion in jenem Sinn als eine Einseitigkeit verschwindet, so daß auch ein anderer als Leonhard ihr auf diese Weise nicht mit Unrecht zu widerstreben scheinen könnte. Und hättet ihr diese rechte und große Melodie, diesen wahren Kirchenstyl schon gefunden, so könntet ihr keine Verächter mehr haben, weder gebildete noch ungebildete. Es würde jeder willig in eurer Gemeinschaft seyn, weil jeder Gott auf seine Weise ausdrücken und verkünden möchte."

„Nachdem ich nun nicht ohne Liebe, eingedenk, daß auch im Himmel

über einen Sünder, der sich zum Guten wendet, mehr Freude sey wie über neunundneunzig Gerechte, dem Unchristlichen das Wort geredet, wende ich mich zu den Christlichgesinnten, wovon der erste, Ernst, sich und euch auf eine für mich völlig deutliche Weise ausgesprochen, als er sagte: „Wir selbst fangen im Zwiespalt an und gelangen erst zur Uebereinstimmung durch die Erlösung, welche nichts anderes ist als die Aufhebung jener Gegensätze, und die darum nur von dem ausgehen kann, für den sie nicht erst durften aufgehoben werden" (dem unmittelbaren Gottessohn). Darin aber stimme ich ihm bei, wenn er bald darauf als die allgemeinste, auch unabhängig von allem Historischen noch bestehende Idee des Festes die nothwendige Idee des Erlösers angibt. Ich halte sogar eben diese Idee der Erlösung für die Geburt des Christenthums selbst; aber auch nur für seine Geburt. Denn alle Erlösung ist nur Befreiung von einem vorhandenen Uebel oder einer Schranke, und also nur der negative Anfang einer neuen Welt; denn der erlöst, erlöst nicht, damit nichts anderes werde, sondern damit es werden könne. Und nach diesem Anderen, diesem Positiven, das dem Anfang des Christenthums, der Erlösung, folgen sollte und erst das eigentliche Christenthum selber ist, fragen wir. Wäre nämlich keine Folge der Erlösung, und dürfte sie nicht, nachdem sie Christus verkündet, als für alle in der That und für immer geschehen angenommen werden, so wäre nur immer noch der Anfang und nicht das Christenthum selber, und ihr könntet dann wirklich nur das Kind Jesu jedesmal wieder mit Blumen und güldenen Spangen zieren. Ist aber der Erlöser einmal geboren, und die Erlösung, wie sie von Ewigkeit geschehen war, in der Zeit geoffenbart und verwirklicht, so ist es nicht an dem, daß wir in dem Zwiespalt anfangend erst zur Erlösung gelangen, sondern vielmehr, daß wir von der Erlösung anfangend unmittelbar und zuerst in der Ewigkeit leben. Nehmet also einmal an, daß wir erlöst *sind*, und saget ab der alten Kleinmüthigkeit und Sorge, und freuet euch der Freiheit, damit euch Christus befreiet hat. Zeigt „das Leben und die Freude der ursprünglichen Natur, in der jene Gegensätze gar nicht stattfinden zwischen der Erscheinung und dem Wesen, der Zeit und

der Ewigkeit", und sprechet ferner nicht, „daß es nicht unser Leben sey"; denn eben damit saget ihr, daß wir durch Christus nicht erlöset sind. Denn der Widerspruch des Wesens und der Erscheinung, der Ewigkeit und der Zeit gebieret den Tod und die Sünde und die Hölle. Christus aber, saget ihr selbst, hat den Tod überwunden, die Sünde hinweggenommen, über die Hölle den Triumph davongetragen. Und hat nicht Er selber das Positive uns verheißen, da er den Paraklet zu senden versprach, den aufmunternden, antreibenden, erheiternden Geist, der euch in alle Wahrheit leiten sollte, wohl wissend, daß er das Werk nicht vollendet durch die Erlösung, wie er selbst spricht: „Ich habe euch noch viel zu sagen, aber ihr könnet es jetzt nicht tragen. Wenn aber jener, der Geist der Wahrheit, kommen wird, der wird es euch sagen." — Wähnet daher nicht, daß die bloß wiederholte Feier der Geburt des welterlösenden Kindes den Herrn wiederbringe. Er muß aus eigner Macht wieder kommen, und er wird wieder kommen, durch den Mund nicht bloßer Feierer, sondern berufener Propheten, und der da ein Kind war, und das Werk seiner Lehre nur bis zu seiner Geburt geführt, wird sie darstellen in voller Männlichkeit und mit der Glorie seines Reichs die neue Welt erfüllen."

„Tiefer dringt nun der Gedanke, und mystisch, wie er selbst zuvor uns ankündigt, aber zugleich in die Freiheit einer allgemeineren Anschauung den Gegenstand des Festes hinausrückend, ja den Menschen an sich mit dem Erdgeist befreundend, tritt die letzte Rede, Eduards, hervor, so daß, indem er dieß Blatt aufschlägt, auch hier einer, wie Faust, freudig sprechen möchte: Du, Geist der Erde, bist mir näher — bald aber, und nachdem sich die Erscheinung auf eine fast magische Weise umgestaltet und zusammengezogen, mit abgewendetem Gesicht wie jener ausrufen: Weh ich ertrag dich nicht! Denn euch andere zwar, die ihr die Rede sprechen hörtet, mag gedünkt haben, daß eure Gedanken der raschen Folge von Verknüpfungen, wodurch der Geist, dem zuvor die Erde der Tempel und Leib, alles was lebt Organ war, in die engen Mauern und dumpfen Hallen der Kirche sich zusammenzieht, nur nicht haben nachkommen können; mir aber, der diese Folge schriftlich

vor sich hat, und ihr, verweilend, nachgehen konnte, hat sie doch fast seltsam gedünkt durch ihre Leichtigkeit und Behendigkeit, so daß es gewiß ein Geist war, der hier erschien, wenn auch nicht der Erdgeist. Zuvörderst indeß, um in diese Weise mystischer Auslegung einzugehen, möchte es wohl dem Fest und allgemeinerer Deutung gemäß seyn, zum Gegenstand desselben egoistisch nur uns selbst, wie wir insgesammt sind, oder das Menschengeschlecht zu machen, der jungfräulichen, ewig blühenden Mutter aber, der Natur, nicht zu gedenken, die doch stets und unzertrennlich mit dem Geborenen erscheint? — Der Erdgeist dann, wie er ewig der Mensch an sich ist, soll im Einzelnen auch noch als dieser werden, nämlich als das An-sich des Menschen sich wieder erkennen im Einzelnen, welches so ausgedrückt ist, daß er werden soll als des Menschen Gedanke und als der Gedanke eines gemeinschaftlichen Lebens. „Nur wenn der Einzelne, sagte der Redende, die Menschheit als eine lebendige Gemeinschaft der Einzelnen anschaut und erkennt, ihren Geist und Bewußtseyn in sich trägt und in ihr das abgesonderte Daseyn verliert und wiederfindet, nur dann hat er das höhere Leben und den Frieden Gottes in sich — diese Gemeinschaft aber, fuhr er fort, durch welche so der Mensch an-sich dargestellt oder wiederhergestellt wird, ist die Kirche." Ist das nun auch eure Meinung, ihr anderen Redenden, daß das Werk des Erdgeistes zuletzt sich mit dem Menschenwerk, der Kirche, schließe? Denn einige üben das wohl sonst, daß sie sich erst ein Wort nur als poetisch oder in anderer und höherer Bedeutung als der gewöhnlichen zugeben lassen, hernachmals aber doch einen ganz unpoetischen Gebrauch davon machen, und alles, was sonst damit verknüpft wurde, wieder an dasselbe anknüpfen. Nun fürchte ich sehr, ob euch mit dem Wort Kirche etwas Aehnliches begegnet; wie da sie zuerst nur aus einer Geburt des Erdgeistes in Gedanken; ferner als eine Gemeinschaft durch Gesinnung herbeigeführt wurde, dennoch gleich nachher der Redende sagt, daß sie von denen, die die Wissenschaft besitzen, nur äußerlich verleugnet werden könne — wo sie also schon ein Aeußerliches geworden und zwar wiederum ein solches, das Gebildete verleugnen; ferner, daß die Frauen, weil das höhere Bewußtseyn

bei ihnen in der Empfindung sey, darum um so inniger und **ausschließender** der Kirche anhangen, welches alles anzeigt, daß sie eine Beschränkung und Absonderung, wenn nicht in euren Gedanken, doch in denen des Redenden ist, also auch eine menschliche Anstalt, und von Menschenhänden errichtet. — Wollte er aber sagen: die Kirche auch so genommen, als Anstalt nämlich, sey doch eine nothwendige und ewige Idee, so scheint er mir hiemit den eignen ersten Aeußerungen zu widersprechen. Denn es soll der Erdgeist auch im Einzelnen als das An-sich der Menschheit werden oder sich erkennen; wie aber wäre dieß möglich, außer durch Zurückführung des allgemeinen Bewußtseyns der Menschheit auf das, was sie in That und Wahrheit von Ewigkeit schon ist; ich meine auf die vollkommene Freiheit und Einigkeit des Daseyns, in welcher keine Schranke ist, keine Ausschließung und somit auch keine Kirche."

„Auch dieses aber hat mir unverständlich gedünkt und fast widersprechend, daß, da der Redende — nicht ohne Beziehung auf seinen Vorgänger, wie mir schien — von dem Menschen an sich sagte: es sey kein Verderben und kein Abfall und kein Bedürfniß der Erlösung in ihm, er von dem, was er die Kirche nennt, nämlich der Gemeinschaft, durch die der Mensch an sich dargestellt wird, dasselbe sagen müßte, daß nämlich durch die Existenz der Kirche jenes alles schon als aufgehoben, weggewischt und getilgt, als wäre es nie gewesen, angesehen werden müsse, dennoch aber nachher von ihr geredet wird als von einem **Mittel** der Wiedergeburt, und gesagt, daß wir (die Einzelnen) wiedergeboren **werden** durch den Geist der Kirche. So ist also die Kirche nicht die Darstellung und Feier der schon hergestellten ursprünglichen Einigkeit, sondern nur das Mittel zu ihrer Herstellung, und setzt das Verderben und den Abfall voraus: Heil- und Sühnmittel sind ihr Gefolge; weit entfernt die ursprüngliche Gesundheit der reinen von allem Gegensatz freien Natur darzustellen, ist sie in der Gebrechlichkeit und Sündlichkeit befangen, und nicht mehr ewige Idee, sondern zeitliches Mittel. — Wenn ihr mich aber nun dagegen zur Rede setztet, was ich selbst dann statt der Kirche wollen könnte, so würde ich sagen:

die öffentliche, allgemeine, im Geist und Herzen eines Volkes lebende Religion, von welcher getrennt seyn zu wollen ebenso thöricht wäre, als von der Nation selbst getrennt seyn, oder der allgemein belebenden Luft entfliehen zu wollen, die uns alle umschließt. Denn eben dadurch, daß ihr die Religion und was ihr Kirche nennt völlig von dem scheidet, ja ihm entgegensetzt, was außerdem ein Volk als Ganzheit vereinigt, verwandelt ihr sie in etwas Particulares und dem Gemeinsamen Widerstrebendes, dem Sinn dessen entgegen, der seine Gemeine mit demselben Wort (ἐκκλησία) bezeichnete, womit sonst die sichtbare und als sichtbar sich darstellende Gemeinschaft eines Volkes ausgedrückt wurde, wie der, welcher wohl der Sprache mächtig war und die Bedeutung der Worte kannte, es nicht durch Kirche, sondern durch Gemeine verdeutschte. Indem ihr nun diese Gemeinschaft dem öffentlichen Verein entgegensetzt, gebt ihr nicht nur zu, daß es für den von jenem sich trennenden noch ein anderes Leben in und mit seinem Volke, durch die andere Gemeinschaft, gibt, und machet ihm damit die Abtrünnigkeit möglich, sondern auch ihr selbst, eurer Gemeinschaft, gebt ihr ein Verhältniß des Streits, und verwandelt die **Ecclesia triumphans**, die, durch sich selbst groß, verschmähte gegen Ungläubige zu kämpfen und sie damit anzuerkennen (da vielmehr, wer nicht völlig nichtig ist, von selbst in ihr leben wird), in die Ecclesia militans, aus der, weil auf ihrer Seite das Unrecht ist, mit Recht endlich die oppressa wird. — Ist es aber der Erdgeist oder der allgemeine, ihnen unbewußte Geist der Dinge, der sich durch die Menschheit offenbar werden soll; so muß diese bewußte Gemeinschaft, welche sich in der öffentlichen Religion ausdrückt, die Menschen ebenso frei vereinigen, wie jene ursprüngliche des Universums die Dinge vereinigte, so daß keine Eigenheit durch die des anderen unterdrückt wird, kein innerstes Gefühl gegen das des anderen sich zu sträuben hat, welches das Grundgebrechen eurer Kirche ist. Es soll, wie ihr selbst eingestehen müßt, wenn ihr von dieser Idee nicht willkürlich ablenken wollt, die Gemeinschaft eine solche seyn, daß nicht das Subjekt mit dem Subjekt übereinzustimmen habe, welches unheilig ist und den Haß gebiert, sondern jeder mit dem gemeinschaftlichen

Bande, das alles trägt und erhält und eben darum die Liebe ist. Dieses scheint auch der Gedanke des göttlichen Lehrers und der nachfolgenden Verkünder gewesen zu seyn, welche die Menschheit als wahrhaft eins anschauend und jede Scheidewand aufhebend, vorhersagten, es werde die Zeit kommen, da ihr Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten werdet, da keine Satzungen mehr seyn werden, keine Priester und Leviten, sondern Christus, das heißt der lebendige Gott als Alles und in Allem."

Hat der Redner nun auf diese Weise das Ganze zu beleben gesucht, so bietet sich die Bemerkung dar, wie er von den verschiedenen Standpunkten doch immer zuletzt auf Eines gekommen, woraus der Glaube erwächst, daß alles Uebrige nur Spiel, dieses aber das Wahre gewesen. Nicht aber glaubt er hiemit gegen den Verfasser des Werkes geredet zu haben; denn wer weiß, welche Gedanken der hegt, welcher selbst nicht erscheint, und der, wenn er die bestimmten und wirklichen religiösen Ansichten von Individuen unserer Zeit mit ihren Gegensätzen und Eigenheiten darzustellen die Absicht hatte, eben durch den reinen Ausdruck subjektiver Denkweisen am meisten die Gewalt objektiver Darstellung erprobt. Und wieder in den Gesichtspunkt der künstlerischen Einheit des mit äußerster Feinheit ausgearbeiteten Ganzen zurücktretend, gibt er dem Verfasser dasselbe unangetastet zurück, und mit desto größerer Bewunderung, als der Verfasser der Reden über die Religion hiedurch beurkundet, daß ihm das zierliche Maß wie die Kraft zu Gebot stehet.

Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit dargestellt von Friedrich Immanuel Niethammer. Jena, 1808.[1]

Gegenwärtige Schrift wird sich, wir zweifeln nicht, bereits in den Händen aller befinden, denen Erziehung und Unterricht wichtige Gegenstände sind. Sie bekannt zu machen oder erst zu verbreiten, ist diese Anzeige nicht geschrieben; auch sind uns andere Blätter im allgemeinen Lobe derselben zuvorgekommen. Aber die Gründlichkeit der Ausführung und die dialektische Natur der Untersuchung selbst reizen, statt sich auf die bloße Anzeige zu beschränken, ein wissenschaftliches Wort darüber zu sprechen, und die Schrift eben von dieser Seite zu nehmen, durch welche sie sich von den gewöhnlichen pädagogischen Schriften unterscheidet.

Zuerst etwas von der historischen Beziehung derselben und ihrem Interesse für die Zeit. Vor ohngefähr dreißig Jahren, da ein unruhiger Geist der Veränderung, ein unbestimmter Ueberdruß des Vorhandenen sich zu zeigen anfing, und bei mangelnder Kraft zur Verbesserung von Grund aus alles im Einzelnen versucht wurde, sollte das Heil der Welt auf einmal durch eine Umwälzung der bisherigen Erziehungs- und Unterrichtsart bewirkt werden. Zwar der Geist der öffentlichen Anstalten war nicht so leicht und schnell, als die Verbesserer wünschten, auszutreiben; sie mußten sich daher auf Privatunternehmungen einschränken, und errichteten Anstalten auf eigne Hand, die, dem

[1] Aus der Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung 1809, Nro. 13, 14, 15.

sentimentalen Treiben der Zeit gemäß, den Namen Philanthropine erhielten, der auf Armen- und Besserungshäuser oder auf Anstalten für Gebrechliche und Blödsinnige ebenso gut gepaßt haben würde. Inzwischen war mit diesen die neue Pädagogik zur Welt geboren, die alte, welche in obiger Schrift Humanismus genannt wird, mit der neuen oder dem Philanthropinismus in offenen Krieg versetzt; durch hundert Eingänge drang dieser zuerst in die häusliche Erziehung; in der öffentlichen brachte er wenigstens einen Zustand der Unruhe und des Schwankens hervor. Später erst, da niemand mehr sich dessen versah, erschien er in einem Staat, dessen mächtige Fortschritte zur Verbesserung längst die allgemeine Aufmerksamkeit erregt hatten, in neuer Gestalt und zum öffentlichen Unterrichtssysteme entwickelt: ein Phänomen, das viele unbegreiflich dünkte. Bei dem ungleichen Fortgange der Cultur in den verschiedenen Theilen Deutschlands war es zwar nichts Ungewöhnliches, daß, was in dem einen längst wieder aufgegeben war, in dem anderen erst fest zu wurzeln und zu blühen anfing. Aber eben durch dieses spätere Wiederaufleben traf der Philanthropinismus mit der allgemeinen philosophischen Bewegung zusammen, welche da, wo Mönch- und Pfaffenthum zwar der Materie nach schnell und leicht hinweggeschafft worden waren, die Form aber und das ganze Gepräge des Geistes, welches sie ertheilten, desto unvertilglicher haftete, eine neue Scholastik eigner Art erzeugen mußte, die um so barbarischer war, als eben dort das Studium des klassischen Alterthums seit undenklichen Zeiten daniedergelegen, und nie zu seinem wahren Zwecke sich erhoben hatte. Durch Verbindung dieser beiden Umstände mußte der Philanthropinismus eine für die öffentliche Erziehung, für die Freiheit des Geistes und die wahren Fortschritte der Bildung weit gefährlichere Gestalt gewinnen. Wir glaubten so viel über ein Phänomen bemerken zu müssen, das bei den gegebenen Umständen fast unvermeidlich sich zeigen mußte, und welches als ein nothwendiges zu begreifen viel besser war, als Absichten zu erdichten, die gar nicht stattfanden.

Abgesehen aber von jeder besonderen Beziehung hat der Streit beider Unterrichtssysteme ein allgemeines Interesse und eine rein

wissenschaftliche Bedeutung. Weit entfernt, daß er in diesem Sinn bereits geschlichtet wäre, möchten wir sagen, daß er noch gar nicht recht angefangen habe. Eine Menge Grundsätze, die mittelbar oder unmittelbar dem Philanthropinismus angehören, haben sich in die entgegengesetzten Systeme eingeschlichen. Wie viele, die jener sogenannten Aufklärung — einer wahren Entgeistung der Nation nach dem Ausdruck des Verfassers (S. 18) — sonst sich widersetzt hatten, sind ihrer Einwirkung selbst nicht entgangen, und zeigen sich jetzt erst in der letzten Herzensmeinung einig mit ihr! Wo alles so unrein und gemischt ist, da kann der wahre Streit noch nicht angefangen haben. Der große Scheidungsproceß des Guten und des Schlechten beginnt erst jetzt; auch in der wichtigen Sache der Theorie des Erziehungsunterrichtes ist er durch vorliegende Schrift erst wirklich eingeleitet.

Oder soll etwa nur unbedingt das Alte wiederhergestellt werden, ein Mittel, wozu Mangel an selbstschaffender Kraft und Verzagtheit nach so vielem Mißlungenen jetzt allgemein greift? Nur jemand, der, ganz in die Schranken seiner Schule gebannt, nie einen freien Blick in die Weltzustände geworfen, könnte der Meinung seyn, daß, während alle Bedingungen des Lebens so mächtig verändert, die Forderungen der Welt an uns so ganz andere geworden, alle Verhältnisse erneut oder in der Erneuung begriffen sind, Unterricht und Erziehung allein der Umschaffung nicht bedürfen. Ein einfacheres, eben darum kräftigeres, auf größere Grundsätze gebautes System der Erziehung ist dringendes Bedürfniß. Die Schuld des Geschehenen, der Schwäche des jetzt handelnden Geschlechts und seiner Verirrungen, können, wenn man einmal auf Erziehung als eine Quelle derselben zurückgehen will, doch wahrlich nicht die Neuerungsversuche allein tragen; wo hat denn die alte Schule die praktisch-großen Männer gebildet, deren die Zeit bedurfte? Hat, während jene nach einer flachen Gemeinnützlichkeit strebten, diese nicht im Gegentheil immer mehr vom Leben sich zurückgezogen, engherzig von Welt und allgemein-menschlichem Wirken sich losgesagt? Am unerträglichsten aber dünkt, wenn das, was nicht einmal jenen schwachen Versuchen

mit Erfolg entgegengewirkt, was sich ohnmächtig gezeigt das Geringste zu retten, unserem Zeitalter wieder als Arzneitrank angeboten oder gar aufgedrungen werden soll. Auch dem dunkelsten Streben zur Veränderung liegt gewöhnlich ein richtiger, wenn schon nicht begriffener Instinkt zum Grunde. So war das oben erwähnte unbestimmte Verlangen nach etwas Neuem ein Vorzeichen der kommenden Ereignisse, das, besser verstanden, diesen selbst eine andere Wendung geben konnte. Ein solches dunkles Gefühl hat auch die philanthropinisch sich nennenden Bestrebungen, den Erziehungsunterricht umzuändern, geleitet. Unsere Sache ist jetzt, es deutlich zu machen und zum Bewußtseyn zu erheben. So zeigte dieses Gefühl sich als Streben nach dem Gemeinnützlichen ohne Einsicht, worin das wirklich Gemeinnützliche bestehe. Uns sollte dieß nun klar geworden seyn. Dem älteren System lag von Anfang mehr klare Einsicht und selbst wissenschaftliche Erkenntniß zum Grunde; aber hat sich der ursprüngliche Sinn aus ihm nicht wie aus so manchen anderen Systemen verloren? Auch der Gedanke also, den Streit beider Unterrichtssysteme so zu führen, daß das relativ-Wahre eines jeden, gegenseitig sich berichtigend, das vollkommen-Wahre zum Produkt gebe, ist ganz an der Zeit und einer wissenschaftlichen Ausführung würdig.

Bei jeder Untersuchung eines Streites, die besonders eine Ausgleichung beabsichtigt, ist die Auffindung des Grundgegensatzes das Wichtigste. Der für den gegenwärtigen Streit gefundene möchte so ziemlich für den Streit der ganzen Zeit gefunden seyn. Der Verfasser beschäftigt sich mit dieser Aufgabe im zweiten Abschnitt, der daher die Ueberschrift: Wissenschaftliche Begründung der Untersuchung, führt. Das rechte Wort desselben meint der Verfasser zwar anfangs in den Begriffen von Animalität und Nationalität gefunden zu haben, die im Menschen coexistiren sollen; und in der That ist der Gegensatz weit genug, um recht viel auf ihn zurückführen zu können. Allein die spätere Bemerkung (S. 67), daß im Menschen nirgends ein Punkt sich aufzeigen lasse, wo reine Thierheit anhebe, daß (S. 68) diese im Menschen durch die Verbindung mit der Vernunft nicht nur (negativ)

aufgehört habe Thierheit zu seyn, sondern etwas positiv-anderes geworden und selbst geheiligt (S. 40) sey, scheint zu beweisen, daß für den Menschen überhaupt dieser Gegensatz zu weit gewählt seyn möchte. Ist im Menschen die Thierheit bereits von der Geistigkeit durchdrungen, der Leib, wie der Verfasser sagt, ein Tempel des heiligen Geistes, so ist der Gegensatz schon durch das Wesen des Menschen als solchen aufgelöst; ein höherer und anderer muß hervortreten. Wir glauben daher diese Ausdrücke nicht strengwissenschaftlich, sondern ohngefähr so nehmen zu müssen, wie die anderen von Erde und Himmel, um Reales und Ideales zu bezeichnen. Vielleicht sind sie einer Nachgiebigkeit gegen das Gangbare zuzuschreiben, die bei der Absicht der Allgemeinverständlichkeit keinen Tadel verdient. Bekanntlich hat die Antithese von Thierheit und Geistigkeit in unserer Literatur eine gewisse Popularität erlangt, indem sie theils als polemisches Mittel dienen muß (obgleich die Zeiten der Encyklopädisten längst vorüber sind), theils darum unentbehrlich ist, weil es sonst in manchen Systemen an einem Erklärungsgrund des Bösen und der Verderbtheit der menschlichen Natur fehlen würde, den man da, wo er wirklich ist, entweder nicht sehen kann oder nicht sehen will. Auf die nämliche Art erklären wir es auch, wenn als parallele Ausdrücke jener beiden die von Vernunft und Zweckverstand gebraucht werden. Denn die esoterische Meinung des überall scharf bestimmenden und genau unterscheidenden Verfassers kann es nicht seyn, daß uns der Kunstverstand mit den Thieren gemein sey; etwas, das völlig die Begriffe von Menschheit und Thierheit verwirrt. Die Kunst, die vom Thiere ausgeübt wird, ist in Ansehung seiner eine durchaus blinde, mit keinem Bewußtseyn eines Zwecks verbundene; in ihm handelt ein anderes als es selbst. Verstand setzt Persönlichkeit voraus, und zu einer Zeit, da leider von Menschen so wenig überflüssiger Verstand gezeigt worden, thut es wahrlich nicht Noth, ihn freigebig den Thieren zukommen zu lassen. Wir glauben also, um den wahren Sinn des Verfassers nicht zu verfehlen, uns besser an die freieren Ausdrücke des Gegensatzes in folgenden Wendungen zu halten. „Dem einen System ist der Mensch lauterer Geist, das Leben im Idealen seine einzig wahre

Bestimmung. Nach dem anderen hat das geistige Leben keine Selbständigkeit, und das Schaffen und Wirken in der Sinnenwelt ist die einzig sichere Bestimmung des Menschen. Jenes verschmäht alle Bildung für äußere Zwecke, alle Bemühung um die Mittel, welche zur Verwirklichung der Ideen in der Außenwelt nothwendig sind; das andere hat gar nicht die Bildung des Geistes an sich, sondern die für bloß äußere Zwecke, zum künftigen Beruf und Fortkommen in der Welt, zur letzten Absicht." Aber nur worin jene Mittel, oder, genauer zu reden, worin jenes — doch wohl ebenfalls positive — Princip bestehe, durch dessen Kraft der Mensch Ideen in der Außenwelt verwirklichet — darüber hätten wir die bestimmte Erklärung vom Verfasser gewünscht. Denn wenn etwa darunter wieder nur Kenntnisse verstanden werden, z. B. die sogenannte Kenntniß der Welt, des Menschen, der positiven Einrichtungen u. s. f. (S. 42), so geht uns der Gegensatz unversehens wieder verloren; wir bleiben auch damit nur in der Sphäre des Geistigen stehen. — Sollte der wahre hier allein zu suchende Gegensatz nicht folgender seyn? — Der Vernunft, die als das Vernehmende und Allgemeine in Ansehung des Menschen mehr den Charakter der Ruhe und Hingebung hat, kann bloß das Thätige, Selbstwirkende, mit Einem Worte die Persönlichkeit entgegengesetzt werden. Jene, die Vernunft, bestimmt an dem Menschen überall nur seinen Gattungsbegriff, seinen allgemeinen Wesenscharakter; diese, die Persönlichkeit, ist es, nach welcher wir die besondere Tüchtigkeit und Trefflichkeit des Menschen schätzen, so daß z. B. ein vernünftiger Mann genannt zu werden (das Allgemeinste, was von einem Menschen ausgesagt werden kann) ein fast ebenso zweideutiges Lob ist, als das andere, ein guter Mann zu heißen, während dagegen Persönlichkeit an und für sich und ohne weiteren Zusatz Lob erhält. In der That fassen wir alle Tugenden und Eigenschaften, welche der Mensch in kräftiger Verwirklichung der Ideen zeigt, unter diesem Namen zusammen. Außerdem ist auch nicht zu leugnen, daß das ganze Streben des modernen Humanismus ganz auf die Cultur und unverhältnißmäßige Erhebung jener unpersönlichen Eigenschaften ging, die persönlichen aber als etwas Schlechtes und gering zu Schätzendes

bei Seite liegen blieben. Es ist, als hätte Ein Schicksal die äußeren Ereignisse und die inneren Geistesrichtungen bestimmt, als hätte alle Selbstheit und Ichheit, nachdem die Nation ihre Persönlichkeit längst verloren, auch im Individuum mit Stumpf und Stiel ausgerottet werden sollen. Woher sonst im Inneren unserer Nation jenes absichtliche und bewußte Wüthen gegen hervorragende Individualität, und zwar als solche — woher die Unterdrückung aller Eigenthümlichkeit durch die Uniformirung des Unterrichtes, wogegen der Verfasser (S. 198 ff.) so treffende Worte redet, und durch welche die Auflösung ins Allgemeine bei uns endlich bis zur substanzlosesten Durchsichtigkeit gelangt ist; nicht jener des Demants, die mit der größten Bestimmtheit und Härte der Individualität besteht, sondern der haltungslosen Luft? Woher, ohne ein solches Schicksal anzunehmen, wäre begreiflich, daß eine Philosophie, die kräftiger als eine zuvor die Persönlichkeit erhoben, ja zum allgemeinen Mittelpunkt gemacht, ihrem Urheber unter der Hand zu einer völlig anderen geworden, die jede Selbstwirkung, jede eigne Thätigkeit des Menschen nicht kräftig genug zu verdammen weiß? Woher ohne dieses gänzliche Aufgeben aller Persönlichkeit die Kleinmüthigkeit, welche frömmelnder Unvernunft, einer neuen desto widerwärtigeren, weil philosophischen, desto verderblicheren, weil praktischen, Sentimentalität die Thür öffnet, und endlich auf alles eigne Denken, wie schon längst auf das eigne Wollen, verzichten, den Quell der Weisheit im Nichtsthun oder — in den Kirchenvätern suchen heißt? Woher endlich die allgemeine Geringschätzung der Gelehrten in Bezug auf Welt und Leben, als von dieser entschiedenen Unpersönlichkeit bei vermeintlich hoher Bildung, allseitiger Humanität, ja sogar Anpreisung des Alterthums, dessen Muster eben durch die Vereinigung der höchsten und allgemeinsten Bildung mit der bestimmtesten Persönlichkeit unsere Bewunderung erregen? — Mag es seyn, daß kein Philanthropinist den Gegensatz so gedacht (die verkehrtesten Mittel zur Heilung des Uebels haben sie auf jeden Fall ergriffen); dennoch kann das wahre Wort des Gegensatzes nur dieses seyn, denn die Einwendung, daß Erweckung und Bildung der Persönlichkeit der sittlichen Erziehung anheimfalle, und

also bei der Frage nach dem höchsten Zwecke des Unterrichts nicht in Betracht komme, wollen wir niemanden zutrauen. Auch unsere Meinung ist, daß ohne Freiheit des Willens im eigentlichen und wörtlichen Verstande Persönlichkeit ein Unding sey, aber wenn Selbständigkeit und schaffende — das, was nicht ist, hervorbringende — Kraft der allgemeine Charakter der Persönlichkeit ist, wenn Entschiedenheit, Sicherheit, Gegenwart des Geistes im besonderen Fall ihre bestimmtesten Merkmale sind, so ist einleuchtend, daß nur selbstgeschaffene Begriffe, nur diejenige Sicherheit der Grundsätze, welche aus einer völlig durchgebildeten Weltansicht entspringt, zu der jeder von jedem Punkt aus gelangen und geleitet werden kann, nebst Freiheit von Vorurtheilen (worunter hier alle beschränkenden Meinungen verstanden werden) wahre Persönlichkeit geben und die Art sowohl als den Stoff ihrer Aeußerung bestimmen. Darum eben läßt sich zweifeln, ob von dem Unterricht je für sich geredet werden könne, da er ein wesentlicher Theil der Erziehung ist, und beide zusammengenommen erst die wahre Kunst der Menschenbildung ausmachen.

Nach der Erkenntniß und Bestimmung des Gegensatzes ist, das Princip der Entscheidung oder Ausgleichung zu finden, das Wichtigste. Das richtige Princip für den vorliegenden Fall glauben wir bei dem Verfasser schon im ersten (historischen) Abschnitt in den Worten (S. 33) zu finden: „Ein anderer Geist, dem jener der Aufklärung als bloßer Vorläufer Platz gemacht hat, ist mit der Wiederauferweckung des ächten philosophischen Denkens unter uns erschienen. — Dieselbe merkwürdige Reform, welche das Ideale wieder zu der Ehre, Realität zu seyn, hervorgerufen hat, ist in dem ganzen Umfang unserer Bildung, in Wissenschaft und Kunst, Philosophie und Religion, in allen Zweigen des Thuns und des Lebens sichtbar. — Die Idealität der Wahrheit und die Wahrheit des Idealen wird immer allgemeiner und lauter anerkannt, die Stimme derer, die jene Ueberzeugung höhnen, immer heimlicher und schwächer.“ Irren wir uns, oder wäre an Deutlichkeit gewonnen worden, wenn der Verfasser diesen Gesichtspunkt auch zu Anfang des zweiten Abschnitts festgehalten hätte? Denn wenn dort der

Grundfehler beider Systeme in die Einseitigkeit gesetzt wird, indem der Humanismus von den zwei Seiten der menschlichen Natur nur die geistige, der Philanthropinismus nur die thierische ins Auge gefaßt habe, so müßte alsdann das Rechte schon dadurch hervorgehen, daß beide Seiten nur zugleich oder vereinigt ins Auge gefaßt würden, welches der Verfasser (S. 67) ausdrücklich leugnet, und was auch dem Geist seiner ganzen Ansicht widerstreitet. Ist aber der Streit nicht durch Verbindung zu entscheiden, so liegt auch der Grund des Uebels nicht in der Einseitigkeit der Reflexion — in dem Sehen der einen ohne die andere Seite —, sondern vielmehr darin, daß zwei Seiten gesehen wurden, ein Gegensatz gesucht, wo keiner war — in der Annahme, daß es eine geistige Thätigkeit gebe, die nicht zugleich real, und eine reale, die nicht zugleich geistig wäre. Diesen Grundfehler haben beide Systeme gemein, und die vom Verfasser angegebene Einseitigkeit ist erst eine Folge desselben. Der Verfasser, der überall mit logischer Genauigkeit zu Werke geht, wird uns diese für die Klarheit der Entscheidung wichtige Bemerkung nicht als Sylbenstecherei auslegen. Daß er sich auf die angegebene Art ausgedrückt, daran hat ohne Zweifel nur die gewählte Bezeichnung des Gegensatzes Schuld. Denn zwischen Nationalität und Animalität als solchen ist allerdings ein vollkommener Gegensatz. Wo diese ist, kann jene eben darum nicht seyn, und umgekehrt wo jene ist — versteht sich als persönliche Nationalität, nicht als die allgemeine, die freilich in jedem Stein und Thier ist — muß diese, die Animalität, aufgehört haben, und in ein Höheres verklärt seyn. Daß der Humanismus, der ausgeartete nämlich, wie ihn der Verfasser an mehreren Stellen schildert, diesen Gegensatz so gemacht, ist freilich unleugbar; wenn er aber das Animalische, als das vermeintlich böse Princip, herabzusetzen und zu schwächen, das andere dagegen zu erhöhen suchte, so lag der Fehler nicht in dieser, nach der Voraussetzung vielmehr lobenswerthen Einseitigkeit, sondern in der Annahme, daß im Menschen, wo offenbar ein höherer Kampf beginnt, die Geistigkeit ihren Gegensatz in der Thierheit habe. Der alte und ächte Humanismus kannte diese moderne Polemik gegen den Animalismus keineswegs, und wußte diesen überhaupt mit

mehr Geistesfreiheit zu nehmen, wie die wohlfürsorgenden Stiftungen für Leibesnahrung und Nothdurft der Studirenden beweisen — ebenso viele Denkmäler der alten Pädagogik, dergleichen, seines Namens ohnerachtet, der Philanthropinismus keine aufzuweisen hat, der nur seine Verwalter zu bereichern diente —, wie ferner die Sorge für Bildung körperlicher Kraft und Gewandtheit auf unseren Universitäten beweist, wo seit den ältesten Zeiten Meister in allen Leibesübungen angestellt sind, welche erst ein Pedantismus neuerer und trübseliger Art zu verscheuchen Miene gemacht hat. Wir wenden die obige Bemerkung gleich auf die Entscheidung der allgemeinsten Streitpunkte über den **Zweck** des Erziehungsunterrichts an, wovon der Verfasser zu Anfang des dritten Abschnitts handelt. Der erste ist, ob jener Zweck in der Bildung des Geistes an sich, oder in der Bildung und Vorbereitung zum künftigen Beruf bestehe? Der Fehler beider Systeme liegt auch hier nicht in einer Einseitigkeit der Reflexion auf die eine oder andere der jenen beiden Zwecken entsprechenden Thätigkeiten, sondern in der Einseitigkeit des **Begriffs** von einer jeden; in der Annahme, daß geistige und Berufsthätigkeit überhaupt reell unterscheidbar seyen. Das nämlich war die mit Triumph vorgebrachte Weisheit, daß die höchste intellektuelle Bildung für das eigentliche Leben unnütz, und daß die wahrhaft praktische Thätigkeit eine von der ideellen gänzlich unabhängige sey. Auch diese Meinung hatten wieder beide Theile **gemein**. War sie gleich ein Produkt der modernen Aufklärerei, so stimmte der große Haufen der Humanisten doch willig mit ein. Wer bekannte lauter als sie selber die Unfruchtbarkeit der Ideen für das Leben und die Unnützlichkeit aller Speculation? Eine Behauptung, die sie bald wahr machten. Denn eben indem sie die Wissenschaft mehr und mehr zu dem Bedürfniß des Alltagsgebrauchs herabzogen, oder in eine völlig unfruchtbare Gelehrsamkeit verwandelten, gingen in ihr die Ideen, und damit alle praktische Kraft aus, so daß ihr das Leben in Kurzem über den Kopf gewachsen war. Die wenigen, die jene reine und unbedingte Liebe der Wissenschaft um der Wissenschaft, der Ideen um der Ideen willen, welche die früheren Zeitalter erhoben hatte, noch in sich empfanden,

zogen sich freiwillig oder gezwungen von Welt und Leben zurück. Die ächten Jünger jener Meister aber waren entweder für das praktische Leben wirklich gründlich verdorben, oder zwar gemeinnützlich und flach genug gebildet, aber durch ihre Ideenlosigkeit unfähig, selbständig in die Zeit, die ihnen zu groß war, einzugreifen. Um die Verwirrung zu vollenden, wurde dieser endlich allgemein gefühlte Mangel praktischer Kraft dem wahren Humanismus zugeschrieben, und dem Uebel durch eine noch vollkommenere und weitere Ausführung des Philanthropinismus zu steuern gesucht. Des ächten, freilich schon uralten, Humanismus Meinung war: Wissenschaft und geistige Bildung seyen das Salz der Erde; zum Verfall eile ein Volk, wenn entweder das Salz dumm, d. h. die Weisen unfähig würden zu regieren, oder umgekehrt mit der Dummheit gesalzt würde, d. h. die Unweisen regierten.

Auf diese Ueberzeugung, welche die Kraft voriger Jahrhunderte war, das unsrige zurückzuführen, strebt mit Würde und Ernst die vorliegende Schrift. Sie entscheidet unbedingt für den (richtig verstandenen) Humanismus, offenbar nur in der angegebenen Voraussetzung. Die behauptete Identität ist nämlich nicht etwa als Gleichheit zu verstehen — Begriffe die jeder genaue Sprachgebrauch, jede Logik unterscheiden lehrt —; der Sinn ist, daß das Positive beider Thätigkeiten ein und dasselbe, der Nerv praktischer Thätigkeit selbst die geistige sey. Jeder Gegensatz, in dem sich findet, daß das eine (richtig verstanden) das andere begreift, dieses also das Begriffene von jenem ist, muß nach dem Princip der Unterordnung entschieden werden. Eben dieses ist das durchgängig vom Verfasser Angenommene. Kein Wunder also, daß der Humanismus überall entschieden Recht behält, und es bedurfte deßhalb keiner Versicherung von Unparteilichkeit (S. 74). — „Wer für das Unbedingte gebildet ist, sagt der Verfasser S. 101, der ist allein eigentlich gebildet, und bringt Bildung auch zum Bedingten mit. Wer eine andere Realität als die der Erde kennen, und eine höhere Bestimmung seines Lebens glauben gelernt hat, für den hat das Leben einen ganz andern Ernst als den der Noth. Nur dieser macht kleinlich und gemein, der andere erhebt den Menschen.“ — „Dem Blick,

der an Gegenständen der Innenwelt sich geübt hat, wird auch die Dinge der Außenwelt zu durchschauen weit eher möglich seyn, als dem, der sich mit noch so viel Sachen, d. h. Aeußerlichkeiten, abgegeben hat." — Auch umkehren läßt sich eben deßwegen die Ordnung nicht; denn die bewegende Kraft des Aeußeren liegt selbst im Inneren. „Das Sehenswerthe an der Erde — auch in den Weltereignissen, setzen wir hinzu — ist selbst das Unsichtbare." Wer nun hiegegen die jetzige Gestalt der Welt, die Verworrenheit und Verwickelungen der Staatsgebäude u. s. w. stellen wollte, vergäße, daß diese Gestalt selbst die Folge jener Trennung des Lebens von dem einzig belebenden Princip ist. Daß bei der Frage, was seyn solle, auf den lebendigen Staat gerechnet werde, nicht auf den todten, versteht sich doch wohl. — Wie war es denn möglich, daß in dem römischen Freistaat der nämliche Mann die Dienste des Krieges in der Jugend, das Amt des Richters bei anfangender Mannheit, das eines Verwalters öffentlicher Einkünfte in reiferen Jahren, endlich das Ruder des ganzen Staates in Frieden und Krieg führen, der nämliche zugleich Oberhaupt des Gemeinwesens zu Haus und siegreicher Feldherr an der Spitze der Heere seyn, und zuletzt im Alter noch den Musen und der Philosophie leben konnte? Eine nothwendige Idee ist es (man sehe S. 95), daß die Berufsthätigkeit (worunter wirkliche **Thätigkeit**, nicht knechtische oder bloß mechanische Arbeit verstanden wird) eine fortgesetzte Ausübung der Humanität, eine fortgehende Bildung und Steigerung der geistigen Kraft an dem widerstrebenden Stoff der Wirklichkeit sey; eine Idee, die, wenn auch auf kurze Zeit, doch in einzelnen glücklichen Staaten, häufiger im öffentlichen Leben großer, ihr Zeitalter beherrschender Menschen sich verwirklicht gezeigt hat. Die den Staat immer nur als Mechanismus angesehen, denen sein positiver Begriff, die umfassendste Darstellung der Ideen in der Wirklichkeit zu seyn, nie klar geworden ist, mögen auf jede Berufsthätigkeit verächtlich herabsehen. Sind aber auch in menschlichen Dingen nur Ideen das lenkende, ordnende und wahrhaft schaffende Princip, so muß die geistige Bildung, ihrer Allgemeinheit unbeschadet, unmittelbar Bildung für das Leben seyn,

und von diesem nicht sowohl abziehen, als die höchste Kraft desselben und das wirksame Principium seiner Veredlung erwecken.

Ein anderer vom Verfasser erwähnter Gegensatz ist, daß Erwerbung bestimmter Kenntnisse dem einen Uebung des Geistes an sich, dem andern als Hauptzweck erscheint. Von einem wahren Gegensatz kann nun hier vollends nicht die Rede seyn, da Geist und Kenntnisse sich wie Seele und Leib verhalten; nur was höher sey, was untergeordnet, was Zweck und was Mittel, kann die Frage seyn. Selbst der Philanthropinismus ist doch kaum für so blind anzunehmen, daß er die Kraft, wodurch alles bewegt wird, geringer achten sollte als die zu bewegende Masse. Eher hat der moderne Humanismus durch den zu großen auf Kenntnisse als solche gelegten Werth Gelehrsamkeit und ausgebreitetes Wissen in übeln Ruf gebracht, indem freilich Verständniß der Sprachen, genaueste, aus allen Geschichtsbüchern geschöpfte Kenntniß der Weltereignisse ohne befestigtes Gemüth und selbständigen Geist vor den falschesten Urtheilen und den gröbsten Mißgriffen nicht schützen konnte. Gewöhnlich wird indeß jener Gegensatz näher bestimmt, so daß Ideen und praktisch brauchbare oder gemeinnützliche Kenntnisse, Uebung der contemplativen, Ideen erzeugenden Kraft an geistigen Gegenständen und Uebung der materiellen Thätigkeit an bloß materiellen Dingen einander entgegenstehen. Schelten wir die Nützlichkeitsforderung doch nicht zu unbedingt! Wer dem Menschen nützen kann, erfüllt sicher den Zweck der Natur, indem wir in jenen humanen Gedanken einstimmen dürfen: wozu all' der Apparat von Sonnensystemen, Milchstraßen und Nebelsternen seyn würde, wenn nicht endlich irgend ein vernünftiges Wesen des Daseyns sich freute! Da aber die Menschengattung zur Einheit geschaffen ist, und der Einzelne nur als Glied eines kleineren oder größeren Ganzen seinen wahren Lebensvortheil finden kann, so ist, wenn vom Nützlichen die Rede ist, zuletzt alles auf das Ganze zu beziehen, und nur das wahrhaft gemeinnützlich zu nennen, was nicht einzelnen, und wären es noch so viele, sondern dem Staat, dem Volk als solchem nützt. Ganz im Gegentheil hat die letzte Zeit gerade das gemeinnützlich genannt, was nur dem Einzelnen frommt. So, um bei einem der

nächsten Beispiele stehen zu bleiben, wird durch die Erfindung der Vaccination wohl manches einzelne Leben gerettet, einzelnen Vätern, einzelnen Müttern Leid und Schmerz abgewendet; aber was hat der Staat als solcher davon? Daß die Population dadurch vermehrt werde, ist zweifelhaft, solange man nicht weiß, ob der Tod seine Beute nicht auf anderem Wege holt, da ihm dieser abgeschnitten ist; daß vermehrte Population für jeden Staat unbedingt wünschenswerth sey, ist ebenfalls nur eine seichte Behauptung neuerer Zeit; beides aber zugegeben, so besteht ja der Staat nicht in der Population, noch durch sie, und ohne Sitten und Religion wird jedes vaccinirte Volk zu Grunde gehen, wenn mit diesen das unvaccinirte seine Freiheit und Ganzheit behauptet. Der Staat selbst ist eine geistige Idee, also können auch nur geistige Ideen gemeinnützlich heißen; alles andere ist nur Mittel und hat nur Werth, wenn es zum Werkzeug von Ideen dient. Demnach können Ideen und Gemeinnützliches überhaupt nicht in Gegensatz gestellt werden, und die es thun (wie es denn noch immer von der Mehrheit geschieht), wissen und verstehen nicht, was gemeinnützlich heiße. War aber in jenem Streit gleich anfangs nur vom Privatnützlichen die Rede, so verdient die Frage: was höher stehe, dieses oder Ideen, gar keine Antwort. Wer so fragt, könnte auch zweifeln, daß dem Volk der Deutschen, z. B. ein großer Gesetzgeber, ein Solon, ein Lykurg, ein Moses sogar, menschlicher Weise zu reden, weit heilsamer gewesen wäre, als alle Erfinder von Sparöfen, Spinnmaschinen oder Runkelrübenzucker. — In der andern Entgegensetzung, zwischen Uebung der contemplativen Kraft an rein geistigen, und Uebung der materiellen an rein materiellen Gegenständen, kann unter der letzten die materiell-*erkennende* gemeint seyn, dann kommt dieser Gegensatz auf den vorigen zurück; es ist nicht zweifelhaft, welche die wichtigere, ja welche die unbedingt wichtige ist, diejenige nämlich, welche ein Ganzes als ein Ganzes zu fassen vermag, die Kraft der Ideen und der Totalität. Ist aber unter materieller Kraft die *handelnde* zu verstehen, und die Rede davon, daß, nach dem Ausdruck des Verfassers, der Mensch nicht bloß zur Vernunft geweckt, sondern auch diese in Werk und That äußerlich darzustellen

befähigt werden solle, so stoßen wir, da alle Befähigung nur persönlich seyn kann, wieder auf den Grundgegensatz zwischen Bildung zur Vernunft und Bildung zur Persönlichkeit. Aber alles, was den Geist bildet, was ihn wahrhaft frei macht und erhebt, das bildet und erhebt auch die Persönlichkeit. Durch nichts wird sie gewisser niedergedrückt, als durch dunkle, verworrene Begriffe, durch ein Uebermaß ungeordneter Kenntnisse; daher es nichts Seltenes ist, den Mann von wenigen Begriffen mehr Gegenwart des Geistes und Bestimmtheit im Handeln zeigen zu sehen, als den, der es mit vielen Kenntnissen doch weder zur Klarheit noch zur Einheit der Ansicht gebracht hat. Man scheint daher bei denen, welche einst im eigentlichen Sinne Verwirklicher von Ideen seyn sollen, nur die Wahl zu haben, sie entweder zum Höchsten der Bildung, zur kräftigen Ueberschauung des Ganzen, mit bestimmter Erkenntniß des Einzelnen verbunden, zu führen, oder sie, nach Art der Philanthropinisten, mit wenigen in der Nähe liegenden, völlig nüchternen Begriffen auszustatten. Denn was in der Mitte liegt — die nicht durchgeführte Bildung, die nicht völlig gewonnene Klarheit über Punkte, die sonst besser geruht hätten — eben das, was unsere moderne Erziehung und Lehre gewöhnlich liefert, ist das ganz Untaugliche und Verderbliche. Nur diejenigen Grundsätze und Begriffe, welche bis zur unwiderstehlichen Klarheit für den Verstand gelangt sind, nehmen auch von unserer Persönlichkeit Besitz, und hören auf allgemeine Begriffe und Grundsätze zu seyn, indem sie unsere eignen und individuellen werden; ohne dieses Persönlichwerden aber sind die höchsten Grundsätze der Vernunft, die erhabensten Ideen des Verstandes nur tönendes Erz und klingende Schellen. Hieraus folgt wohl, daß eine kräftige und durchgeführte theoretische Bildung — nicht als das Einzige, aber als Erstes und Vornehmstes und als Grundlage jeder andern — das einzig rechte Heilmittel unserer Nation sey. Sonst war der religiöse Glaube, der verschwunden ist, ihr inneres Band; zurückgehen läßt sich nicht, nachdem einmal die Bahn freier Erkenntniß betreten ist, nur durchgeführt kann die begonnene That Einigkeit, Festigkeit, Gewißheit, Glauben wiedergeben. Preis und Dank verdient daher der Verfasser, der sich

der rein geistigen Bildung so mannhaft annimmt, der dem Volk, dessen einzige Bildungszeit die Schule ist, den religiösen Unterricht rettet, die Beschäftigung mit dem sogenannt Nützlichen, durch welche das Kind schon die Last und Hitze des kommenden Lebens zum voraus empfinden soll, abzuwehren trachtet, denen aber, die innerer Beruf zu künftigen Vertretern und Verwaltern der Humanität weiht, die Selbständigkeit einer freien und reingeistigen Bildung zu erhalten sucht.

Wir glauben durch das Bisherige die herrschende Idee und Grundtendenz dieses Werks herausgehoben zu haben, welches die wesentliche Pflicht einer Anzeige ist. Kürzer können wir uns über die mehr speciellen Streitpunkte fassen, und fast auf den bloßen Auszug beschränken. Der erste betrifft die Unterrichts-Gegenstände, und zwar zunächst die Zahl derselben. Ausdehnen wollte sie besonders die neuere Unterrichtsweise, als müßte von jedem soviel möglich alles gewußt, das, was Aufgabe der ganzen Gattung ist, oder wonach nur wenige Auserwählte die Hand ausstrecken dürfen, durch jedes Individuum erreicht werden. „Die Bildung (die allgemeine öffentliche) kann dem Hauch eines Gartens verglichen werden, der dem stillen Leben der verschiedensten einzelnen Blumen entströmt, jeder einzelnen als erhöhtes Labsal zurückkehrt. Woher soll nun Bildung kommen, wenn wir alle das stille, eigenthümliche Leben fliehen, individuelles Seyn und Wirken unserer nicht würdig achten, Vertheilung und Auflösung unserer Kraft ins Unbestimmte, Allgemeine für unsere wahre Bestimmung halten?" — Ist nicht Abrichtung zum Beruf, ist Bildung des Menschen an sich unmittelbarer Zweck, so ist im Allgemeinen gewiß keine große Ausdehnung der Unterrichtsgegenstände erforderlich; unbedingt nothwendig für alle ist auch in materieller Beziehung nur die Kenntniß der Ideen, besonders der religiösen und sittlichen; für die, welche der freien Bildung längere Zeit widmen können, ist die Ausdehnung freilich größer; aber eben diese sind vor allen heilig zu halten; alles, was bloß willkürlichen Zwecken dient, sey vom eigentlichen Erziehungsunterricht, der, weil er dieß ist, jedem speciellen, auch dem Fachunterricht entgegensteht, ausgeschlossen. — Was die Art der Gegenstände betrifft, so zeigt der

Philanthropinismus (wohl auch der moderne Humanismus) vom Geistigen überhaupt bloß negative Begriffe. Geistig ist ihm das dem Räumlichen, Körperlichen Entgegengesetzte — etwas Eigenthümliches, Positives hat der Geist nicht; sein Bestes sind Begriffe, d. h. Abstraktionen des Körperlichen, woher denn das Geschrei nach Anschauung, deßgleichen, daß unter den (barbarisch sogenannten) Realien nur körperliche Dinge gemeint werden. Ist denn der Geist nicht zum wenigsten ebenfalls ein Reales, und hat er nicht außer der Körperwelt sich selbst zum Objekt, und eben damit Begriffe von reingeistiger Art, über beiden aber noch das, worin Natur und Geist ihre gemeinschaftliche Wurzel haben, das Absolute, dessen Begriff den höchsten Kreis geistiger Gegenstände bezeichnet? Was setzt denn nun dem der Philanthropinismus entgegen? Er will neben die leeren Formeln innerer Abstraktionen todte äußere Anschauungen setzen, und meint eine Einseitigkeit durch die andere zu bessern. Weit gefehlt; vielmehr soll in beiden Gebieten — dem der Ideen und der Sachen — Begriff und Anschauung sich durchdringen; und da in Ansehung der Ideen diese Einheit nur darstellbar ist durch Wort und Rede, besonders sofern sie Kunst ist, so sind Sprache und Rede auch an und für sich ein wahrhaft geistiger Unterrichtsgegenstand. Die Sprachfeinde kannten von geistigen Gegenständen keine andere Darstellung als die einer schulgerechten Definition, nicht die unmittelbare, Leben anregende Erscheinung. „Die Sprache ist die Erscheinungsform des Geistes, sein unmittelbarer Leib; in ihr stellt er dar für sich selbst und andere, nicht nur sich selbst, sondern auch was höher und niedriger ist als er selbst. Durch das Wort wird die körperlose Idee verkörpert und fixirt, die geistlose Sache vergeistiget und beweglich gemacht.“ Der Unterricht knüpft sich deßhalb nicht nur nothwendig an das Wort an, selbst da, wo die Sache nicht vorgezeigt werden kann, sondern auch das Wort selbst und seine Form zum Gegenstand des Unterrichts erhoben, ist so wenig Wortkram, daß man vielmehr behaupten darf, der schlechteste Sprachunterricht rege noch immer mehr Geist an als der bloße Sachunterricht. — Unleugbar ist nun, daß die Natur selbst durch verschieden ausgetheiltes Talent,

eingepflanzte Neigung u. s. w., in Bezug auf Geistiges und Materielles, eine Trennung der Individuen gemacht zu haben scheint, daß das eine mehr für Gegenstände der ersten, das andere mehr für Gegenstände der andern Art geschaffen scheint. Diese Verschiedenheit des inneren Berufs — aber auch nur diese, nicht der willkürlich angenommene äußere — kann dann auch eine Theilung des Unterrichts zulässig, ja nöthig machen, damit nicht das geistigere Talent mit materiellen Gegenständen gequält werde (wie die Klage von den philanthropinistischen Lehranstalten erschallt; daß die talentvollsten Schüler ihre Zeit mit Zählen und Betasten von Steinen, Kräutern und dem übrigen rohen Stoff zubringen müssen), noch das materiellere (wie vielleicht auf den humanistischen Schulen) mit bloß geistigen Dingen. Weit besser wird diese förmliche Theilung seyn als der neuere Versuch, alles zu vermischen, und aus jedem Einzelnen einen Mikrokosmos aller Kenntnisse und Vollkommenheiten machen zu wollen, womit nothwendig alle Bestimmtheit der Individualität vertilgt werden muß. (Treffliche schon oben erwähnte Bemerkungen über diese Unterdrückung individueller Eigenthümlichkeit sind hier eingewebt. — Die Individualität ist zwar nicht die Persönlichkeit selbst, aber doch ihre Basis und gleichsam ihr Organ. Das mögliche Ideal der Bildung in einem Individuum ist erreicht, wenn es mit einer herzhaften Weltansicht (auf welche Art es nun dazu gelangt sey) und aufgehellter, sicherer Vernunft die entschiedene Ausbildung desjenigen besonderen Talents, derjenigen bestimmten geistigen oder materiellen Anlage verbindet, die in seiner Individualität liegt. Alles andere ist unnütz oder vom Argen). — Nur werde dann die materielle Beschäftigung nicht bloß atomistisch und mechanisch-zergliedernd, wie bisher, getrieben, noch glaube man mit dieser als der leichteren auch bei den für sie wirklich Geschaffenen den Anfang machen zu können. Denn entweder wird die Beschäftigung wirklich leicht gemacht, nämlich durch Oberflächlichkeit: so ist sie Spielerei; oder sie ist klein bloßes Hin- und Herfahren an der Oberfläche, sondern ein Eindringen in die innere Natur: so ist es wahrlich leichter, das Geistige, an sich Lebendige, als das scheinbar Todte geistig zu fassen. Denn „die

Ideen, die sich in den Sachen darstellen, sind es eigentlich, die den Gegenstand des Unterrichts ausmachen, wenn er sich mit Sachen beschäftiget." Erst nachdem an rein geistigen Uebungen das geistige Auge erstarkt ist, und zugleich das Talent Zeit gehabt hat sich zu entscheiden, mag die Theilung vor sich gehen, doch so, daß der Zusammenhang beider Sphären und die organische Einheit aller Bildung dabei nie aus dem Auge verloren werde. Unnöthig ist diese Theilung bei denen, welche nur die nothwendige Menschenbildung erhalten können; nur setze man die letzte nicht als Volksbildung der freien als Gelehrtenbildung entgegen. Beider Unterschied ist nur der, daß jene sich auf Erweckung der wesentlichen, distinktiven Kräfte des Menschen einschränkt, diese das Ideal der Menschheit, d. h. die allseitige und harmonische Ausbildung aller Anlagen, vor Augen hat. Es soll keine Gelehrtenerziehung geben. Jede Berufsbildung ist unfrei; darin hat, ungetreu seinen Grundsätzen, der Humanismus gefehlt, daß er an die Stelle der unbeschränkt und absichtslos geistigen Bildung die absichtliche und beschränkte zum Gelehrten setzte. In einem besonderen Anhang zu dieser Abtheilung spricht der Verfasser noch ausführlicher über den hohen Werth des Sprachstudiums und der klassischen Philologie. Die Vorbringungen der Modernen werden mit der Gründlichkeit widerlegt, die man nach der bisher gezeigten Denkweise erwarten kann, und sinnreiche Bemerkungen (wie die S. 228 über Studium der alten Sprachen als Surrogat des mathematischen) wechseln mit begeisternden Darstellungen ab, wie die des hohen Sinns der Rede S. 222 ff., welche wir bedauern des Raums wegen nicht ausheben zu können.

Wenn Ideen zunächst durch die Form ihrer Darstellung objektiv werden, so muß auch beim Unterricht eine Rücksicht auf jene genommen werden. Diese Reflexion führt den Verfasser auf den Streit über die Urbildlichkeit des klassischen Alterthums für alle Zweige unserer Cultur und für alle Arten von Darstellung. Hier wünschten wir bloß einen Hauptbeweis hinweg, den der Verfasser für die Wichtigkeit des Alterthums von dem gegenwärtigen Zustande des Geschmacks und der Frevelhaftigkeit der Leserei hernimmt; ein Beweis, der doch nicht für alle

Zeiten gültig seyn kann, und der daher vom Verfasser wohl nur in der Absicht geführt worden, auch seine Stimme über die Parteiungen in der Literatur abzugeben; doch wäre über das vorausgesetzte Verhältniß der klassischen Literatur zu der unsrigen noch manches zu sagen. Bis jetzt war es offenbar mehr ein negatives und einschränkendes als positives begeisterndes. Eigenthümliche Bildung müßte erst allgemeiner verbreitet seyn, um die wahre Empfindung für das Alterthum voraussetzen zu dürfen. Ist es daher so verwerflich, wenn der Nation die hohle Classicität mancher Werke nicht mehr genügt, wenn sie wieder auf ihr eignes, ursprüngliches Wesen zurückzugehen sucht, wie es sie aus den Werken urdeutscher Kraft anspricht, an welchen nur glatte Unwissenheit, deren ganze Kenntniß der Vorzeit aus dem gewöhnlichen Geschwätz unserer Compendien abstammt, ekel und vornehmthuend vorübergeht. — Hellenen können wir doch nicht werden; unsere eigenthümliche Farbe müssen wir behalten, wir selbst bleiben. Wem von uns steht Shakespear nicht unendlich hoch über allen Nachahmern oder Nachbildnern griechischer Tragödie? — Herzerfreuend ist des Verfassers Aeußerung: uns bleibe für Bildung des Nationalgeschmacks (und wahrlich nicht bloß dieses) noch etwas anderes zu thun, nämlich die einheimischen Geisteswerke national zu machen. Von Mund zu Mund müsse das Treffliche gehen, von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt werden. — Nur werde dazu das wirklich Nationale erwählt, das aus Herz und Geist der Nation Geborene; denn nie, man darf es wohl sagen, nie war das in die Nation übergegangen, ihr Herz und Seele geworden, was nun freilich fast allgemein die Geringschätzung erfährt, von der der Verfasser (S. 236) spricht, und im Gegentheil das wirklich Nationale, wie Faust und Aehnliches, ist doch wohl nicht bloß zur zweiten Lektüre (S. 236) gekommen. — Werde z. B. das Lied der Nibelungen unser deutscher Homer, das Nationallied, das in den Schulen gelesen, von der Jugend eingesogen und in Saft und Blut verwandelt das Alter noch begeistere; anders wird es die Nachkommen stählen als die falsche Kraft oder die Tändelei der Dichter aus dem gepriesenen Zeitalter. Nur die durch Wiederberührung des altvaterländischen Bodens neugewonnene Originalkraft

wird uns auch den positiven Sinn für das Alterthum aufschließen. Die eigne Gottheit erkennend, werden wir nicht mehr mit den fremden Göttern — buhlen (mehr war es doch nicht); kräftiger werden wir, als selbst Kräftige, sie erkennen, die alten Muster nicht auf die bloße Form ansehen, um eine leere, frostige Eleganz von ihnen zu holen, und Griechlein (Graeculos) zu bilden, keine Griechen — nicht ihren sogenannten Schönheiten nachjagen, sondern die ewige und untheilbare Schönheit ihrer Werke empfinden, und den verwandten Heldengeist aus ihnen einsaugen.

In Ansehung der Methode des Unterrichts werden folgende Punkte zur Sprache gebracht. Die empfohlene Erleichterung und Versüßung des Lernens. — Ueberhaupt nicht auf die Lust soll man die Arbeit ankommen lassen. Arbeitsamkeit ist eine Tugend des Willens, eine zweite Natur durch Uebung u. s. w. — Unzeitiges Universalisiren des Unterrichts, unter dem Vorwand, den Lehrling gleich zur Uebersicht der Gegenstände in ihrem wechselseitigen Zusammenhang zu gewöhnen. — Schwerer ist die Gewöhnung zur Concentration auf Einen Gegenstand, und diese die formelle Hauptaufgabe des Unterrichts; nur zu diffusibel ist ohnedieß der Geist. Anhäufung gerade macht zaghaft, wenn der Lehrling in keinem einzelnen Theile rechten Fortgang merkt. Nur gegen den Mißbrauch der Vereinzelungsmethode gelten die gewöhnlichen Beweise. — Unzeitiges Systematisiren. — Dieser Zug scheint fast nur dem neuesten Philanthropinismus anzugehören. — Das System ist Produkt einer vielfach gesteigerten Bildung; traurig, wenn, wie es fast in der Regel geschieht, die zuerst darnach greifen, die noch nicht die untersten Stufen zurückgelegt haben; noch trauriger und verkehrter, wenn dieser Mißgriff in den öffentlichen Unterricht übergetragen wird. Der Verfasser zeigt, daß gerade ein solches Verfahren jene leidige Species leerer Köpfe vermehrt, welche die kläglichste Unwissenheit mit nachgesprochenen unverstandenen Formeln vom Absoluten u. dgl. bedecken, und die durch ihr thörichtes Wesen die Wissenschaft selbst beschimpfen. — Das Allgemeine kann nicht gegeben werden; nicht lernen, nur finden läßt es sich; nur erregen und anleiten kann der Lehrer zum Selbstfinden. — Verkehrte

Entwicklung der Geisteskräfte, Streit, was eher und vorzüglicher zu üben, Gedächtniß oder Urtheilskraft. — Beide Methoden für den ganzen Umfang des Unterrichts, ausschließlich gewählt, wären fehlerhaft. Aber zu früh die schlummernde Kraft wecken, ist verderblicher noch, als die erwachende retardiren. Die sogenannten Verstandesübungen bestehen in einem bloßen Voranalysiren, wobei der Lehrling unthätig bleibt, während er bei Gedächtnißaufgaben sich selbst helfen, selbst Methoden erfinden muß. Die beste Uebung der Kräfte ist ihre Anwendung, ohne weitere Reflexion auf sie; besondere Urtheilsübungen setzen voraus, es werde sonst nicht geübt. In der natürlichen Stufenfolge der geistigen Thätigkeiten kommt das Analysiren keineswegs zuerst: die erste ist Auffassung des Einzelnen. Diese Anschauung genannt, muß von Anschauung der Anfang gemacht werden, d. h. das Kind muß lernen, ehe es räsonnirt. Aber das Nöthige zuerst, d. h. die geistigen Gegenstände. Uebung des Anschauens geistiger Gegenstände ist für die früheste Zeit eben Gedächtnißübung. Auch die Uebung des Urtheils muß am Geistigen angefangen werden; gleiche Gründlichkeit an Naturgegenständen überstiege die Fassungskraft des Kindes. Anschauung der Außenwelt in ästhetischer Rücksicht soll mit den Kunstübungen verbunden werden, die das moderne System mit Recht als einen Theil der freien Bildung zurückgefordert hat.

Der vierte Abschnitt des Werkes macht die Anwendung der allgemeinen Grundsätze auf die verschiedenen Arten des Erziehungsunterrichtes. — Nur kurz berührt hier der Verfasser eine wichtige Frage, die sich durch das Vorige aufdrängt. Wenn der künftige äußere Beruf keinen Unterschied macht, soll denn des Lehrlings künftiges Verhältniß zu der Welt überall nicht beachtet werden? Immer bleibt doch die doppelte Seite des Individuums, da es einmal ein Selbstganzes und unabhängig ist, dann aber auch nur ergänzender Theil eines höheren Ganzen, des Universums, der Menschheit, seines Volks. „Wer ermißt denn aber, sagt der Verfasser, das Verhältniß, welches das Individuum zu dem unübersehbaren Ganzen hat? Wer kann sagen: dazu ist es bestimmt, zu nichts anderem. Läßt sich aber ein so bestimmter Punkt

nicht finden, so kann auch darnach dem Erziehungsunterricht keine feste Richtung gegeben werden." Aber Ein bestimmter Punkt läßt sich doch angeben, der, daß es Mitglied dieses und keines anderen Volkes seyn soll. Die Frage wegen einer Nationalerziehung konnte hier zur Sprache kommen; über Zulässigkeit oder Denkbarkeit einer solchen hätten wir gern den Verfasser gehört. Soll etwa alles auf die oben geforderte Anhänglichkeit an die Nationalliteratur gebaut werden, wie viele in Deutschland jetzt meinen? — Die Hauptarten des Unterrichts sind gegeben, erstens durch die Verschiedenheit der Geschlechter (hiebei eine ausführliche Abhandlung des weiblichen Erziehungsunterrichts), zweitens durch die oben schon bestimmte Artverschiedenheit der Individuen des nämlichen Geschlechts (wobei die bereits vorgekommenen Einschränkungen und näheren Bestimmungen wiederholt werden). Unter den zur freien Bildung Berufenen aber machen die für Geistesideen zu erziehenden den eigentlichen Stand der Gelehrten im höchsten und im weitesten Sinne aus, da auch alle Staatsbeamten dazu gehören. Nicht diese oder jene Kenntnisse gefaßt zu haben, genügt für diesen Stand, sondern die zusammenhangende Uebersicht von dem Systeme des Wissens und eine universelle Kenntniß des Wissenswürdigsten aller Zeiten. Der Staat, welcher dem Gelehrtenstande diese Universalität erläßt, oder wohl selbst der Bildung desselben die Richtung ausschließend auf die Brod- oder Berufswissenschaften gibt, verliert früher oder später seine Stelle in dem Rang gebildeter Nationen, und hört auf thätiges Mitglied in dem geistigen Weltreiche zu seyn, worauf der Verlust auch seiner äußeren Selbständigkeit nothwendig folgt.

Wir schließen mit einer allgemeinen Bemerkung. — Ein ausgeführtes Ideal des öffentlichen Erziehungsunterrichtes hat der Verfasser nicht aufstellen wollen. Die Ausführung beschränkt sich auf jene Periode, die rein und ohne alle andere Absicht der Entwickelung der Humanität als solcher geweiht ist; die Periode des Schul-, dann des sogenannten Gymnasialunterrichts. Auch nicht ein unbedingtes Ideal; dazu hätte noch gar vieles andere vorher bestimmt werden müssen. Manches kann daher auch bloß bedingungsweise gelten. Der Verfasser hat den Zustand

einer gegebenen Zeit und Cultur vor Augen gehabt, aber für diesen stellt er auch das Wahre, das einzig Rechte dar. Doch wir glauben unsere Achtung für das verdienstvolle Werk besser durch die theilnehmende, ausführliche Anzeige bewiesen zu haben, als wir es durch jedes Lob könnten, dessen es auch nicht bedarf. Möge es überall die ersprießlichsten Folgen haben! Möge es insbesondere wirken zum Besten des kräftigen, eigenthümlichen Volkes, an dessen Bildung dem Verfasser der Einfluß auf öffentliche Erziehung bedeutenden Antheil gibt! Möge diesem Volk, an dem so manche falsche Weisheit, welche die Zeit indeß vernichtet hat, glücklich vorübergegangen ist, jetzt, da es in die ihm längst von der Natur bestimmte Stelle unter den Völkerschaften Deutschlands eingetreten ist, die Wohlthat eines öffentlichen Erziehungssystems zu Theil werden, bei dem es nicht die Erfahrungen anderer Völker an sich wiederholen dürfe, das nicht nach irgend einer beschränkten, alten oder neuen Ansicht, sondern nach dem ewigen und alleingültigen Kanon freier und schöner Humanität gebildet, gleich weit abstehe von dem Düster früherer Zeiten und dem Dünkel einer halben, ihrem ganzen Wesen nach barbarischen, und darum dorthin zurückführenden Aufklärung.

Ehrenpforte und Triumphbogen für den Theaterpräsidenten von Kotzebue bei seiner Rückkehr ins Vaterland. Mit Musik. Gedruckt zu Anfang des neuen Jahrhunderts. Ohne Druckort.[1]

Kotzebues Schicksal, an der russischen Gränze angehalten, und nach Siberien, dem Schauplatz eines seiner beliebtesten Stücke, selbst verpflanzt zu werden — so wie die darauf erfolgte Begnadigung und Rückkehr nach Petersburg mit den bekannten Umständen, wodurch sich die Geschichte wie ein wahrhaft Kotzebuesches Drama geendet hat — hat wohl in vielen, die davon hörten, verschiedene witzige Einfälle erzeugt — aber etwas der Art, wie die oben genannte Ehren- und Triumphpforte ist kein Einfall, es ist ein bleibendes und bestehendes Ganzes witziger Erfindungen aller Art, die sich immer zugleich in den eigensten Gedanken und den eigensten Formen gefallen, und sich zu einem Monument vereinigen, das, nicht nur für den Augenblick errichtet, auch dann noch als Vorbild und Muster wird genannt werden, wenn der Gegenstand, dem es gewidmet ist, zusammt seinem Schicksal längst vergessen ist. Die es nöthig finden, mögen zu dem gewöhnlichen Hülfsmittel der Ohnmacht greifen, und das schlechte Herz und die Bösartigkeit des Witzes, die durch dieses Werk hindurchschimmern, beklagen oder verdammen. Uns wird es erlaubt seyn, es aus dem höhern Standpunkte der Kunst anzusehen, und in unserm Theile zur wahren Würdigung desselben beizutragen, da es durch seine eigne innere Kräftigkeit,

[1] Aus der Erlanger Literaturzeitung 1801, Nr. 35.

den siegreichen Witz, mit dem es sich über seinen Gegenstand erhebt, ohne Zweifel von selbst sich durch die deutsche Lesewelt offne Bahn machen wird. Wir betrachten das Ganze als eine in der deutschen Literatur völlig neue, in vieler Rücksicht, vorzüglich aber von Seiten der Kunst und der Poesie bedeutende Erscheinung.

Den Anfang machen Sonette, wie man sie bis jetzt nur von Einem Dichter zu lesen bekommen hat — und in denen selbst die Kunst des Verf. zu einer neuen Potenz sich erhoben zu haben scheint. Man ist zweifelhaft, worauf man zuerst seine Aufmerksamkeit richten soll, ob auf die Vervollkommnung des Sonetts in dieser eigenthümlichen Form, der burlesken, die jetzt durch die ausgesuchtesten Reime (zum Theil rime sdrucciole, welche besonders in dem ersten Sonett einen schönen Effekt machen), jetzt durch eine absichtliche Verdrehung des Sylbenmaßes, z. B. im sechsten Sonett

Du scheust nicht mehr die Litteratur-Zeitung,

jetzt (und fast immer) durch die ergötzlichsten Wortspiele, durch Assonanzen, und was sonst von solchen Spielen die Sprache darbieten mag, sich ankündiget; oder auf die Kunst, mit der alle möglichen Umstände des vorliegenden Objekts und seiner Geschichte (die nun hintennach freilich als sehr günstig für den Dichter erscheinen) zur Hervorbringung der möglich belustigendsten Wirkung benutzt worden sind. Wir setzen statt aller andern das erste Sonett als Probe bei.

Von liederlichen Thränen giebt's nun Ferien,
Und niemand schwängert unsrer Bühne Musen:
Das Nationaltheater der Tungusen
Geht Kotzebue zu bilden nach Siberien.

Apostel du, von England bis Hesperien,
Naiver Menschheit in gefallnen Busen!
Bald, als Parterr-versteinernde Medusen,
Bringst du uns Kamtschadalische Materien.

Zweiter Benjowsky! Bayard ohne Tadel!
Jenseit des Boreas nun kennen lerne
Das Land, wovon du prophezeit als Seher.

Rußlands Monarch ertheilt dir höhern Adel:
Zum Esel machten dich Geburt und Sterne,
Doch die Kibitke zum Hyperboreer.

Das zweite Sonett ist doppelt, deutsch und englisch, verfaßt und enthält eine Aufforderung an die Engländer, ihrem Dichter Kotzebue zu Hülfe zu kommen. Wir übergehen die folgenden, um etwas von dem achten anzuführen. Es enthält eine witzige Vergleichung des Effekts Kotzebuescher Stücke mit den galvanischen Froschexperimenten.

Doch du versteh'st dich auf den Organismus
Trotz jedem Physiker in unsern Tagen,
Und alle deine Stücke, kann man sagen,
Sind nur Versuche mit dem Galvanismus.

Den Silberthaler gangbar'n Edelmuthes
Sammt leichten Platten deines zink'nen Witzes,
Weißt du armirten (besser entblößten) Nerven anzudrucken.

Und o, wie wunderbare Wirkung thut es!
Du zwingst mit der Empfindung eines Blitzes
Das Publikum, den großen Frosch, zu zucken.

Auf die Sonette folgen Epigramme, und ein Catalogue raisonné von K's Schauspielen. Auf den starken Pfeffer der vorhergehenden Gedichte sind diese zwar ein schwächeres, aber doch angenehmes Gewürz. — Die Mitte des Ganzen macht: Kotzebues Rettung, oder der tugendhafte Verbannte, ein empfindsam romantisches Schauspiel in zwei Aufzügen. — Es wäre eine unbillige Forderung, daß dieses kleine Stück etwas von Seiten der Kunst Vollendetes sey. Wie der Gegenstand, so auch die Parodie. Wir können daher zum Lob desselben nur so viel sagen, daß alle Motive, welche die Geschichte sowohl als die dramatischen Erfindungen Kotzebues darboten, in diesem Stücke erschöpft und zur Genüge benutzt sind.

Es folgt hierauf Festgesang der deutschen Schauspielerinnen bei K's. Rückkehr — ein Meisterstück einer sarkastischen

Parodie, und ein schöner Pendant zu Goethes Musen und Grazien in der Mark. Hier sind die drei ersten Strophen, weil der Raum das Ganze mitzutheilen verbietet:

Allerliebster Kotzebue!
Hatten wir doch keine Ruh,
Da man Dich von uns genommen,
Bis Du endlich wiederkommen.
Ach wir waren sehr betrübt,
Denn wir sind in Dich verliebt;
Nun willkommen Liebster Du,
Kotzebue! Kotzebue!
Bubu — bubu — bubu — bu!

Wir Verlassnen, wärst Du hin,
Hätten's kläglichen Gewinn:
Shakspeare, Goethe, Schiller spielen
Mit unmenschlichen Gefühlen,
Und der Jamben harte Noth,
Die wir hassen in den Tod.
Davon rettet uns nur Du,
Kotzebue! Kotzebue!
Bubu — bubu — bubu — bu!

Du bist unser Herzensmann,
Der uns recht errathen kann.
Reden, Thränen kannst Du schreiben,
Wie wir sie zu Hause treiben,
Daß wir bei der Lampe Schein
Glauben ganz wir selbst zu seyn.
Das kann Niemand so wie Du,
Kotzebue! Kotzebue!
Bubu — bubu — bubu — bu!

Dieser Festgesang in der beigefügten Musik nur mittelmäßig vorgetragen, muß das ausgedorrteste Zwergfell [1] erschüttern! Darauf kommt eine Ode, wo Kotzebue in jeder Strophe abwechselnd als

[1] Nach einem vorhandenen Brief protestirt der Verf. gegen den Ausdruck „das ausgedorrteste Zwergfell" als von ihm gebraucht. D. H.

Sanskulott und als Aristokrat begrüßt wird, und von der man sagen möchte, daß sie bis ins Mark schneide. Gerne verweilten wir uns noch bei der Romanze, welche K's. Zug durch die Siberischen Steppen beschreibt, wenn wir nicht den noch übrigen Raum dem, in seiner Art einzigen Gedicht: Kotzebues Reisebeschreibung, in Terzinen, widmen wollten. Dieses Gedicht ist so poetisch gedacht und erfunden und mit solcher Kunst verfertigt, daß es in der deutschen Literatur einen wahrhaft unvergänglichen Werth behalten wird. Die Erfindung beruht darauf, daß K's. Reise durch die Mongolischen Völkerschaften als eine Allegorie auf seinen unter den verschiedenen Völkern Deutschlands ausgebreiteten Ruf vorgestellt wird, zu welchem Behuf die Namen der erstern auf sinnreiche Art verändert worden sind. Wir können nicht umhin, etwas, was in der Literatur ewig zu bleiben verdient, auch in unsern Jahrbüchern derselben wenigstens zum Theil aufzubehalten.

Erst an den Werkeltägischen Gefilden
Fand ich die naturalischen Klozaken,
Die alle Kunst verschmäh'n, gleich weisen Wilden.

Darauf gelangt' ich zu den Zotiaken,
Die haben sich um meinen Bahrdt gerissen,
Auch saßen mir die Schmutzlen auf den Hacken.

Drum flüchtet' ich mich zu den Zähregissen,
Die tragen voll Humanität den Busen,
Und weinen mehr, als andre Völker pissen.

Nächst ihnen wohnen dann die Tugendusen;
Ein edles Volk; wie konnt' ich beide rühren
Durch Niederkunften meiner zarten Musen!

Sie haben die Quergisen und Plattkiren
Zu Bundsgenossen, wider die Fantasten,
Die bloß nach Schönheit dichten, Krieg zu führen.

Wer glaubt es? den Quergisen stand der Kasten
Des Hirns viel weiter hinterwärts zur Linken:
Die Hand verdrehten sie, wenn sie was faßten.

Sein schräges Aug' ließ der Plattkire blinken,
Mich mit geplettschter Nase freundlich drückend,
Daß ich vor Inbrunst glaubte hinzusinken.

Wie war es mir, dem Menschenfreund, beglückend,
Mein Herz zu tauschen da mit all' und jeden!
Kein Beifall war mir jemals so entzückend.

Viel Liebes thaten mir die Dummojeden,
Anmaßungslos, und ohn' damit zu prahlen,
Auch die Wischwaschen priesen meine Reden.

Geistreicher sind jedoch die Lahmschädalen,
Sie fühlten meiner Späße feine Spitze,
Dann sah ich ihre breiten Backen strahlen.

Sie haben sich mit einem großen Schlitze
Den Mund erweitert, um vollaus zu lachen,
So weit geht die Liebhaberei zum Witze.

Allein wir müssen hier abbrechen, und fügen nur noch die Auflösung des Räthsels hinzu.

Deutschland hegt die unzähligen Nationen,
Die du besuchst, im heimischen Reviere;
Hier ist Kotzbuzkoi, und hier sollst du wohnen.

Das Genialische der ganzen Erfindung auseinanderzusetzen, möchte wohl für diejenigen gut seyn, die selbst zu der einen oder der andern von den oben geschilderten Nationen gehören. Kenner werden von selbst finden, daß dieses Werk eine neue bisher in Deutschland kaum gekannte Region der Poesie geöffnet hat, die dem Verfasser ganz besonders und vorzüglich eigen zu seyn scheint, und die freilich der falschen Humanität nicht gefallen kann, welche mit allem, was liederlich ist und schlecht, was die Sitten schlaff macht und die Phantasie verdirbt, freundlich sich verträgt und es beschützt, und nur die Strenge der Forderungen in Kunst und Wissenschaft unerträglich findet, weil sie dieselbe Milde für sich in Anspruch nimmt. So wird jenes erfindungsreiche Ganze nicht nur seinem größten Theile nach ein

selbständiges Daseyn behaupten, sondern auch durch seine Wirkung fortdauern. Das Sonett, eben so auch die Terzine, ist unter den Händen des Verfassers zu einem kräftigen, vielvermögenden Organ geworden, von dem es sich nicht ermessen läßt, wie weit es sich noch entwickeln werde. Das Sylbenmaß, auch das künstlichste, steht ihm zu jedem Zweck und zu jedem Inhalt so zu Gebote, wie noch keinem deutschen Dichter. Wo solche Vortheile sich vereinigen, kann die Wirkung nicht ausbleiben.

Rec. bemerkt noch ausdrücklich, daß er keinen persönlichen Grund hat, eine Satyre auf Kotzebue und verwandte Geister gut zu finden. Er würde, selbst wenn er zu ihnen gehörte, und Kotzebue für etwas ganz anderes hielte, als er ihn mit Ueberzeugung halten kann, doch von Seiten der Poesie und Kunst jenem Werk unbedingten Beifall zollen müssen. Denjenigen, welche eine Sache, deren Schlechtigkeit auf so vielfache und unverkennbare Art aufgedeckt ist, ferner gut finden mögen, kann man dieß freilich nicht wehren; sollten sie aber gesonnen seyn, sie zu vertheidigen, so werden sie wohlthun, vorher die letzte Strophe des Päans zu beherzigen, mit dem das Ganze sich schließt:

Den Bahrdt, den du geschoren,
Wirft man in deinen Bart.
Dich scheeren wär' verloren,
Wie waschen an dem Mohren,
Denn ewig steh'n die Ohren
Dir lang und rauch behaart,
Das liegt in deiner Art.
O wär'st du nie geboren!
Wie rauft man dir den Bart!

Du wolltest Esel bohren,
Doch wirst du überbohrt.
Das sind die Hyperboren,
Die sich's zur Lust erkohren,
Die Häupter anzubohren,
Die, so wie dein's beohrt,
Mit Lorbeern sich umflort.
O wär'st du nie geboren!
Wie wirst du überbohrt!

Einiges über die Schädellehre.[1]

Der Hauptsatz von Galls Lehre: daß nämlich das Gehirn den Schädel nach sich formirt, ist in Lavaters physiognomischen Fragmenten bereits sehr bestimmt, unter andern im zweiten Theil S. 161 mit folgenden Worten angedeutet:

„Die Hirnschale, so hart sie ist, ist anfangs und lange so weich und bildsam, daß Furchen, Rinnen, Unebenheiten inwendig an der Hirnschale von dem beständigen Druck des Blutes, der Adern, selbst des Gehirnes gegen dieselbe entstehen. — Die Aushöhlung der Hirnschale richtet sich, wie man deutlich bemerken kann, nach der darin enthaltenen Masse des großen und kleinen Gehirns und dessen Zunahme durch alle Stufen des Alters hindurch, so daß die äußere Gestalt dieses innern Eingeweides an der innern Fläche der Hirnschale vollkommen ausgedrückt erscheint; und wer zweifelt, daß eben sowohl der Umriß ihrer äußern Fläche dadurch bestimmt wird?"

Einsender dieses hält viel auf Physiognomik, besonders auf den Gesammtausdruck des ganzen Menschen; er geht so weit zu glauben, daß sich die Seele ihr Haus mehr oder weniger selbst baue, und zwar nach ihrer Lust und Bequemlichkeit einrichte, mehr als nach Regeln architektonischer Schönheit. Die meisten, auch der schönen Seelen, üben nur die bürgerliche Baukunst, wo denn manche ungeschickt verfahren, andere nach den feinsten Wendungen des Geistes und der Laune, ohne Ebenmaß jedoch, die Wohnung zierlich zurecht machen; wieder welche

[1] Aus dem Morgenblatt 1807, Nro. 74.

bekümmern sich gar nicht darum, wo und wie sie wohnen, jede Hütte ist ihnen gut genug; man sieht ihnen das aber an, und läßt sich über sie nicht irre machen. Gar wenige nur sind im Stande, sich Paläste aufzuführen, wo Schönheit, Ebenmaß und Gemächlichkeit zusammentreffen. Ein deutscher Dichter lebt, bei dem es der Fall ist. Ein anderer, der nicht mehr lebt, sah aus wie ein erhabener Thurm. — In den speciellen Bestimmungen des Hrn. Gall hat den Einsender nur immer spaßhaft gedünkt, daß so viele tüchtige und capitale Fähigkeiten gar kein rechtliches Unterkommen dabei finden, derweil andere untergeordnete, abgeleitete sich ganz breit setzen; zuweilen haben diese auch schon weichen müssen, und es sind dagegen ihre Obern einquartiert worden. Auch ist es mit den Exempeln so beschaffen, daß von manchen wunderlichen Leuten Zweifel dagegen erhoben und nach andern Exemplarien gerufen werden dürfte. Welche babylonische Verwirrung könnte z. B. entstehn, wenn das Organ des Dichters zuerst an Alxinger aufgefunden wäre, oder das Feldherrn-Organ bei General Mack, und dann etwa bei Schiller und Massena darnach aufgesucht würde; da müßte man sich doch nach ganz andern Schädelhöhen umsehen. Wir glauben immer, bis daher versteht sich Hr. Gall besser auf den Bau des Gehirnes als auf die Fähigkeiten, welche darin hausen. Warum geht er auch mehr den Zuchthäusern, dem Dieb- und Raufsinne nach als den edeln Capacitäten? Billig sollte er sich einmal an einer Akademie der Wissenschaften versuchen, und da die Mathematiker, Philosophen, Physiker, Philologen, Poeten, Historiker u. s. w. auseinander finden. Um aber das Experiment vollkommen zu machen, müßte er im Dunkeln, oder besser, mit verbundenen Augen unter sie geführt werden, damit nicht durch anderweitige Anzeichen dem Sinn des Gesichts etwas verrathen würde, was der Sinn, der in den fünf Fühlhörnern der Hand steckt, für sich allein muß ausmitteln können. Es würde dann ein artiges Blindekuhspiel daraus werden, in dem es eben darauf ankäme, ob es glückte, diesen und jenen aus der Versammlung zu erhaschen.

Bild vom Zinsgroschen.[1]

Die Aufgabe, die hier zu lösen war, gehört nicht zu den leichten; der Gegenstand nicht einmal zu den günstigen, wenn man die bekannten Grundsätze der Propyläen zum Maßstabe nehmen will; es ist dabei keine Handlung, sondern ein bloßes Wort darzustellen, das sich nicht wohl selbst aussprechen kann. Dennoch ist es hier mit großer Deutlichkeit ausgedrückt, und das Bild so sprechend und dramatisch gelungen, als es seyn konnte, ohne die Linie zu berühren, wo die Kunst ins Theatralische übergeht. Auf einem stillen Gange durch die Straßen scheint Jesus von den Versuchern angehalten worden zu seyn; von den Seinigen ist nur Johannes bei ihm. Er selbst steht unmerklich seitwärts gewendet, kaum in seinem Schritte gehemmt, als habe er augenblicklich begriffen, geantwortet und gehe weiter, um die Gruppe zu verlassen. Das schöne Antlitz ist mit ungetrübter Ruhe erfüllt, klar und jeder Erhabenheit sich bewußt; der Kopf macht mit dem Halse und dem lichtbraunen leicht gekräuselten Haare, das ihn umgibt, ein breites herrliches Oval, dessen Umriß von einer besondern Kraft und Gefälligkeit zugleich ist. Man muß wünschen, diesen Kopf einmal in Lebensgröße ausgeführt zu sehn. Die wortführenden Frager stehen zur Linken Christi; nach ihrer Seite hat er den Kopf nur um ein weniges gewendet, so daß er noch ganz en face erscheint, und indem er mit einer sanften Beugung des linken Armes ihnen die Münze zurückgibt, deutet er mit dem rechten gen Himmel, so durch die zwiefache, doch ruhige Bewegung

[1] Aus dem Morgenblatt 1807, Nr. 269.

beider Arme die Entscheidung versinnlichend: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist." Der aufgehobene Arm macht eine Schönheit für sich aus durch Zeichnung und Rundung; der weite Ermel fällt etwas zurück, und läßt die wohlgebildete Hand von der Wurzel an sehen. Da der Künstler die Aufgabe in größerer Weite, als die meisten zu thun pflegen (wie Titian z. B. bloß mit drei Figuren), behandeln wollte, so waren Abstufungen von Charakter und Leidenschaft nothwendig. Die Wortführer sind zwei weißbärtige Alte, und dieses doppelte Exemplar ist vortrefflich nüancirt: die Schlauheit des einen ist von jener Art, die sich unter einer gewissen imbecillen Außenseite des Wohlmeinens versteckt, die des andern regsamer und geschwätziger, doch stirbt ihm, der eben noch sprechen wollte, das Wort auf der Zunge, und er kann sich der Bestürzung nicht erwehren, welches in der ganzen Figur, selbst im Wurfe der Falten sichtbar ist. Das Gewand von fahler zweideutiger Farbe ist aus Einem Stücke mit dem übrigen Ausdruck. Der erste, der die Münze zurückerhält, fährt dagegen fort zu sprechen und zu bedeuten, in der Hoffnung, das Urtheil noch zu ändern. Diesen beiden gegenüber auf der rechten Seite, also etwas im Rücken von Christus, steht die kraftvolle Gestalt eines Mannes, der seinen Unmuth über den mißlungenen Anschlag mit unverholener Leidenschaft zeigt; mit der linken Hand hart gegen seine Brust fassend, die rechte seitwärts zusammenballend, als wolle er sich innerlich zerreißen. Die Wuth tobt recht offenbar in seinem Gesichte bis in den vorausstränbenden Bart. Ihm ist ein doppeltes Gegengewicht gegeben: ein malerisches in dem neben ihm hervorschauenden zarten und mildanmuthvollen Kopfe des Johannes; ein mehr charakteristisches in dem Kopf eines ganz ruhigen Alten, der die Abgestorbenheit des Alters nicht nur, sondern die einer vielerfahrenen Verschlagenheit im Gesichte trägt, und vorausgesehen zu haben scheint, daß der Anschlag mißlingen werde. Zwischen Johannes und Christus endlich steht ein jüngerer Kopf bloß neugierig hervor. Dem Johannes scheint auf der linken Seite ein junger Israelit entgegengesetzt von zwar schöner, jedoch nicht wohlwollender Gesichtsbildung, und, wie in bewegtem Wasser die Kreise nach

der Peripherie zu schwächer werden und die Bewegung endlich ganz verschwindet, so schließt das Bild auf der einen (der rechten) Seite mit einer Figur, die fast nur an ihrem Barte für eine männliche erkannt wird, sonst aber in ihrem ganzen Habitus und der Gattung ihrer Neugier viel mit einer alten Frau gemein hat, auf der andern mit einem Kopfe, dessen Unbeweglichkeit und Mangel an äußerlich sichtbarer Theilnahme aus gänzlicher innerer Verstockung und Verhärtung entspringt.

Den Hintergrund machen Gebäude mit Colonnaden; von dort herab belauscht eine Gruppe von männlichen und weiblichen Köpfen den Auftritt; die eine Frau hat gefaßt, was er bedeuten soll; hinter ihrer vorgehaltenen Hand flüstert sie es ihrer Nachbarin zu, einem Mädchen mit einem lieblichen unschuldig zuschauenden Gesicht. Auf einer Balustrade rechter Hand mehr in die Ferne sind einige römische Soldaten angedeutet, dadurch zugleich der Zustand des Volks und die Bedeutung der Frage. Daneben geht die Aussicht ins Freie.

Dieß ist die Weise, wie die Geschichte vorgetragen ist, einfach, ohne eigentliche Episode, ohne gesuchte Motive. Entfernung von allem Conventionellen, ja allen bestechenden malerischen Hülfsmitteln, welche nicht unmittelbar in der Sache selbst liegen, das ist es, was dieses Gemälde im Ganzen wie in allen seinen Theilen auszeichnet. Die Studien, welche dazu nach der Natur gemacht worden seyn mögen, blicken keineswegs sich ankündigend durch; aber die je mehr und mehr anlockende Gründlichkeit desselben lassen sie vermuthen. Die Ausführung ist durchaus bestimmt gehalten, ohne Härte; vor allem aber ist die Behandlung der Gewänder des größten Lobes werth. Sie sind nicht allein untadelhaft richtig geworfen, dem Stoff und der Gestalt nach, sondern von einem großartigen ungekünstelten Charakter. Wo sie, wie bei den verschiedenen Alten auf dem Bilde, die Gliedmaßen mehr einhüllen als hinstellen, ist doch der Umriß der ganzen Figur jederzeit der Stellung und dem Ausdrucke des Kopfes angemessen, und der wahre Leib, der zu ihm paßt. Bei dem Leidenschaftlichen ist die Gestalt nicht durch die Kleidung verdeckt, und von der vortrefflichsten Zeichnung; sowohl von Seiten des Pittoresken als des Charakteristischen ist es wohl überlegt,

daß eben diese sich unverhüllter zeigt. Die Gestalt des Christus wird mehr als alle andere durch und vermittelst des Gewandes sichtbar.

Das Licht auf dem Gemälde ist ein sanftes Tageslicht, das fast alle Köpfe gleich erhellt. Diese stehen sogar ziemlich auf der nämlichen Linie; dagegen sind sie im Colorit durch die leisesten und wahrsten Abstufungen voneinander gesondert, wie überhaupt die Farbe mit ungemeiner Richtigkeit behandelt worden, und daraus ihre übrige Frische und Zartheit hervorgeht.

Wenn sich nun als das Eigenthümliche des ganzen Werkes die gänzliche Freiheit von aller Manier, sowohl was Vortrag der Geschichte als malerische Ausführung betrifft, angeben läßt, so daß sich auch schwerlich der Künstler nennen ließe, an dessen Art sie erinnert: so verdient noch als besonders erfreulich angeführt zu werden, daß diese Wahrheit, Gediegenheit und Lauterkeit der Kunst in ihrer Wirkung auf Bildung jüngerer Künstler ferner schöne Früchte erwarten läßt, da Hr. Langer zum Vorsteher der Akademie der bildenden Künste in München bestimmt ist. Man könnte zürnen, ihn seit der Abwesenheit von Düsseldorf als Lehrer unbeschäftigt zu sehen, lehrte er nicht einstweilen durch die That, und hätten wir nicht dieser Muße unter andern dieses Gemälde zu danken, das nicht durch eine oberflächliche und gleißnerische Schönheit den Sinnen schmeichelt, sondern zum Verstande bringt, und künstlerisch befriedigend, zugleich die denkenden Kräfte des Geistes aufregt. Heilsamer kann der jetzigen kunstbeflissenen Jugend nichts seyn als die durch Beispiel bekräftigte Lehre, daß die Kunst, um ernsthaft wirksam zu seyn, vor allem von genauem und richtigem Denken ausgehen muß. Wir haben noch eine heilige Familie, als Gegenstück zu jenem, von Hrn. Langer zu erwarten.

Hr. Langer, der Sohn, hat gleichfalls eine Reihe von Zeichnungen vollendet, die er demnächst zu radiren Willens ist: eine Auferweckung des Lazarus; Christus wie er im Tempel lehrt; Paulus vor dem Festus und andere; alle ausgezeichnet durch ächte Inhaltsfülle, Bedeutsamkeit und Erfindung in der Composition. Sie sollten billig alle im Großen und in Farben ausgeführt werden, wie es mit dem Lazarus auch geschehen

wird. Freilich müssen die Künstler wohl die kürzesten und nächsten Mittel wählen sich mitzutheilen. Wer bestellt große Gemälde? Freuen muß man sich, wenn, da die Künstler durch das öffentliche Leben nicht mehr beschäftigt werden, wenigstens einzelne Privatpersonen ihr Vermögen der Kunst nicht entziehen. Hr. Langer, der J., ist eben mit einem Phocion (ein Oelgemälde) beschäftigt, der für Hrn. Moritz Bethmann in Frankfurt bestimmt ist. Möge dieser viele Nacheiferer erwecken!

Notiz über ein merkwürdiges Bildniß von Herrn Direktor Langer in München.[1]

— Ich kann nicht unterlassen, Ihnen über ein neues Werk von der Meisterhand unseres würdigen Akademiedirektors, Hrn. Langers, Nachricht zu geben, welches jetzt eben ein doppeltes Interesse erregt, das der Kunst und des Gegenstandes. Es ist ein Bildniß der Frau von Montgelas, Gemahlin des ersten königlichen Staatsministers, ganze Figur, sitzend und in Lebensgröße. Glücklich der Künstler, dem wie hier die Aufgabe zu Theil wird, nicht nur eine ausgezeichnete, in Gestalt und Zügen imposante Schönheit, sondern in dieser zugleich eine durchaus beseelende Bedeutung darzustellen! Von der andern Seite aber verlangt eine solche Schönheit auch einen solchen Maler, dessen eigenthümlicher Geist es ist, das Schöne mit dem Charakteristischen zu vermählen — denn gewiß werden an diesem Gemälde sich noch ferne Zeiten erfreuen.

Es ist, um seine Art und Styl mit Einem Worte auszudrücken, ein historisches Bild, das auch für sich selbst bedeutungsvoll und schön bliebe, wenn es nicht Portrait wäre. Gleich die Wahl des Moments bezeichnet einen in seiner Auffassung des Individuellen geübten Künstler. Eine repräsentirende Stellung würde vielleicht den Anstand der ganzen Gestalt auszudrücken vortheilhaft gewesen seyn, aber diesem sprechenden Antlitze nicht angestanden haben. Nicht lässig in den Sessel gelehnt, sondern von der Seite auf ihm sitzend, und selbständig aufgerichtet, den

[1] Aus dem Morgenblatt 1808, Nr. 181.

linken Arm auf den geschmackvoll entworfenen Lesetisch gestützt, den rechten in unbeschreiblich reizender Verkürzung über die nicht hohe Rücklehne des Stuhls gelegt, scheint das lebensvolle Bild wirklich zu athmen; der Kopf ist etwas seitwärts gewendet, wodurch das schöne Profil deutlicher wird; der Ausdruck darin und in dem halb schwärmerischen, halb durchdringenden Blicke ist eine leichte Spannung zwischen klarer Besinnung und lebhaftem Schauen, welches eben die äußerst täuschende Wirkung des Lebens veranlaßt, und doch den Beschauer nicht durch die Unruhe eines in ewige Handlung gesetzten Portraits stört. Durch diese leichte Haltung und Anordnung ist zugleich alles Gerade unterbrochen, die Masse erweitert, und das schwarze Sammetkleid (nach jetzt üblichem nur faltenreicherem Schnitte) und ein rother Shawl, der an dem linken Arme herab den untern Theil der Figur umfließt, zu den wohlverstandensten Gewandpartien motivirt. Durch die Wendung des Kopfes ist ein Theil des Halses mit dem Ansatze der Schulter in einen durch Reflex gemilderten Halbschatten gesetzt, der so klar und durchsichtig gerathen ist, daß er selbst nur aus Licht gewebt scheint, wie dieses auch von dem mit Halbschatten verkürzten Arme gilt. Dagegen ist der schöne von einem hinten etwas aufstehenden Spitzenkragen umschlossene Busen in vollem Lichte und ohne bemerklichen Schatten mit wunderbarer Zartheit gerundet; eine schwierige Aufgabe der Malerei, welche nach Titian wenige zu lösen auch nur unternommen haben. Der meisterhaften Behandlung des Sammets muß um so mehr gedacht werden, da er die Gliedmaßen nicht schwerfällig verhüllt, sondern durch seine Falten und Brüche anmuthig bezeichnet, wie dieß über dem linken Knie besonders und mit schöner Wirkung der Fall ist. Leicht in seinen Umrissen erscheint das schöne Bild doch in völliger Kräftigkeit und Ständigkeit jenen Bildern früherer Meister gleich, ohne die Frivolität, durch die in oberflächlichen Bildnissen der seichte Sinn sonst bestochen wird. Vermittelst der Nüancirung des Hintergrundes, der mit einigen conventionellen Freiheiten ein Zimmer andeutet, in welches das Licht durch eine schmale Fensteröffnung einfällt, die zugleich eine landschaftliche Aussicht zeigt, wird die helle Haltung des Ganzen angenehm beschlossen; die Farben

sind geschieden, aber wohl übereinstimmend; von überflüssigem Zierrath und Schmucke findet sich nichts; das braungelockte Haar soll nur noch mit Perlen geschmückt, und die Weiße des Halses durch eine große Perlenschnur unterbrochen werden; der Shawl wird mit einer goldenen Stickerei eingefaßt. Die Aehnlichkeit des Bildes überhaupt versteht sich bei allem diesem von selbst, und muß auf den ersten Blick zugegeben werden. Ist es gleich, wie gesagt, im historischen Style behandelt, so läßt sich doch eine Verschönerung weder im Einzelnen noch im Eindrucke des Ganzen dabei nachweisen.

Ich bemerke noch, daß Hr. Langer der ältere neben mehreren angefangenen Portraiten eine heilige Familie vollendet hat, wo sich Maria, Elisabeth, die beiden Kinder, und Joseph in einer Landschaft an einem Brunnen zusammenfinden, ein Gemälde, das durch eine ungemeine Lieblichkeit, die sich besonders in den ganz eigenthümlich reinen Zügen und Umrissen der Madonna ausdrückt, zu der strengern Charakteristik im Zinsgroschen von demselben Meister ein wahres milderndes Gegenbild abgibt.

Nur mit wenigem erwähne ich noch einiger vorzüglicher Zeichnungen von Hrn. Langer dem jüngern, da sie zum Radirtwerden und also zu einer allgemeinen Bekanntwerdung bestimmt sind: Paulus, der sich vor dem Festus vertheidigt, und der auferstehende Lazarus. Ein reiner und recht seltener Geschmack, eine ungemeine Geschicklichkeit von allem Gesuchten entfernt, offenbart sich in dem ersten in der Behandlung der Gewänder, der Natürlichkeit der Stellungen, dem edeln apostolischen Ausdruck im Paulus, der angemessenen Art von Leerheit im Festus, in dem vortrefflich hingestellten und gezeichneten Römer hinter dem Festus. Dieser sitzt in der Mitte, von der Seite zu sehr in nachlässiger Stellung, Paulus steht vor ihm an dem einen Ende des Bildes, zwischen ihm und Festus einige verruchte jüdische Individuen, deren Gesichter nur relativ, ihre Gewänder aber unbedingt zu loben sind; auch hinter Festus stehen noch mehrere nicht ohne parteilichen Antheil zuhörende Männer, so daß von der richterlichen Ruhe in der Mitte die Bewegung nach beiden Seiten ausgeht. Die Scene ist ohne Feierlichkeit,

aber sprechend zusammengestellt, und es ist nicht möglich eine schöner ausgeführte Zeichnung zu sehen, wovon das radirte Blatt den Augenschein geben wird. An Innigkeit der Composition und Mannichfaltigkeit in der Bewegung wird sie jedoch noch vom Lazarus übertroffen, wie es denn der Gegenstand schon mit sich bringt.

Ueber die Verfassung der neuen königlichen Akademie der bildenden Künste in München.[1]

Die Errichtung einer königl. Akademie der bildenden Künste in München, einer Stadt, wo so vieles für das Gedeihen einer solchen Anstalt sich vereinigt, muß billig die freudigen Erwartungen aller Kunstfreunde und Künstler erregen.

Was auch immer gegen Akademien der Künste mit mehr oder weniger Schein eingewendet worden, gründet sich theils auf Voraussetzungen, zu denen die meisten bisherigen Akademien vielleicht Grund genug gaben, die aber doch keinesweges mit dem Begriffe einer Akademie nothwendig verbunden sind; theils enthalten sie mehr die Anklage des gegenwärtigen allgemeinen Kunstzustandes, welcher besondere Anstalten zur Erhaltung der Künste erfordert, nachdem der Sinn für dieselben und ihren Gebrauch aus dem öffentlichen Leben verschwunden ist.

In der letzten Beziehung könnte nur dann ein Tadel auf Akademien fallen, wenn sie, anstatt der Kunst wo möglich wieder ein freies Leben zu verschaffen, sie engherzig zurückdrängten und vom Gemeinsamen abschlössen. In der ersten Beziehung aber wird viel von der Verfassung abhangen, welche eine neue Anstalt dieser Art erhält, und noch mehr davon, welche sie sich selbst gibt.

Wenn Künstler von wirklich freiem und großem Sinne sich mit Lebhaftigkeit gegen Akademien erklären, so könnten sie sich, wie es scheint, dieser Polemik wohl überheben; denn wäre es wahr, daß Akademien,

[1] Aus dem Morgenblatt 1808, Nr. 171—174.

statt den freien und selbstkräftigen Kunsttrieb zu begünstigen, sich zu Kunsttreibhäusern constituiren, statt des gesunden Gewächses die kränkliche Pflanze einer Kunst, die selbst künstlich ist, erziehen; daß sie an die Stelle der Wahrheit das Herkommen, der Natur die Convenienz, des Styles eine beschränkte gleichsam am Boden des Ortes klebende Manier setzen: so wird dieß immer nur da der Fall seyn, wo keine großen selbständigen Geister sich der Kunst weihen und Werke hervorbringen, deren wahrhafter, gediegener und ursprünglicher Glanz jene Schatten- und Scheinbilder von Kunst auslöscht. Niemals gibt die Schule als solche, sondern immer und überall, wo es nur wahrhaft erscheint, gibt das Genie die Regel, den Maßstab der Beurtheilung und des allgemeinen und öffentlichen Gefühls für Kunstschönheit. Der wirklich mächtige Geist hat keine Schule oder Akademie zu fürchten. Was aber diejenigen betrifft, die sich nur den Schein eines solchen geben möchten, und Akademien besonders deßhalb verwerfen, wiel sie durch dieselben schmerzlich an die versäumten oder verachteten Grundlagen erinnert werden, so verdienen diese keine Berücksichtigung. Erleben wir doch auch anderwärts, in der Wissenschaft z. B., daß diejenigen am lautesten sich gegen die Schule auflehnen, die nur durch strenge Zucht zu einiger Vorzüglichkeit hätten gelangen können.

Die Constitution der neuen Akademie der Künste in München, wie sie im bayerischen Regierungsblatte vom 1. Juni bekannt gemacht worden, trägt die Spuren reifer Ueberlegung und der Rücksicht auf bisherige Erfahrungen, so wie auf die Vorschläge einsichtvoller Männer zu besserer Einrichtung solcher Anstalten, an sich. Die Statuten der vornehmsten Akademien scheinen dabei verglichen worden zu seyn, namentlich die der Kunstakademie zu Wien (vom Jahr 1800), welche kürzlich durch den Wiederabdruck im Prometheus allgemeiner bekannt geworden sind, und die in der That einen weit liberaleren Geist athmen als das Reglement für die Akademie der bildenden Künste und mechanischen Wissenschaften zu Berlin (Berlin bei Unger 1790).

Mit Vergnügen wird man mehrere Vorschläge des Aufsatzes der Propyläen über Lehranstalten zu Gunsten der bildenden

Künste hier durch königliche Verordnungen verwirklicht sehen, und dem Geiste einer Regierung, welche stets das Förderndste und Kräftigste in die Plane zur Veredlung ihres Volkes aufnimmt, die gerechte Huldigung nicht versagen.

Vor allem ist das Gewicht erfreulich, welches die Constitution der bayerischen Akademie auf den Unterricht als Hauptzweck der Anstalt legt. Zu einer Zeit oder in einem Reiche, wo vorzügliche Künstler in großer Anzahl vorhanden sind, wo die Liebe zur Kunst groß genug ist, um jeden namhaften Meister in den Stand zu setzen, eine Anzahl von Schülern mit seinen Werken zu beschäftigen, wird das Bedürfniß öffentlicher vom Staate errichteter Unterrichtsanstalten weniger oder auch gar nicht gefühlt werden. Da möchten Akademien mehr Corporationen oder Sodalitäten vorstellen, welche die schon gebildeten Künstler unter sich errichten, wie dieß mit der ältesten aller Akademien, der Florentinischen, der Fall war. Wo hingegen jene Umstände nicht eintreten, der Künstler nicht durch die allgemeine Neigung zur Kunst hinlänglich geehrt und beschäftigt ist, um als ehrsamer Meister Schüler und Lehrgesellen auf eigne Hand zu erziehen, da muß der Staat, dem die Kräfte nicht mangeln, will er anders nicht, daß die Kunst aussterbe, ins Mittel treten, und sowohl geschickte Künstler zu Ertheilung öffentlichen Unterrichts anstellen, als die Erwerbung der mannichfaltigen Grundlagen künstlerischer Bildung durch allgemein zugängliche Anstalten erleichtern. Ein solcher Zustand erfordert dann auch, daß die Lehr- und Unterrichtsanstalt die Basis einer Kunstakademie sey; durch jene und aus ihr müßte sich diese erst als freie Kunstverbindung und Gesellschaft erzeugen. Außerdem möchte die sogenannte Akademie bald in ein leeres Spiel ausarten, wo unter dem Scheine großer Geschäftigkeit im Grunde nichts geschähe, und statt des lebendigen Fortschrittes ein todter Stillstand einträte.

Die bayerische Akademie der Künste soll allerdings beide Zwecke verbinden; sie soll sich zugleich als Lehr- oder Unterrichtsanstalt und als freie Kunstgesellschaft betrachten, aber der erste Zweck immer als der vornehmste und wichtigste behandelt werden.

Keine Akademie in der Welt wird einen Raphael, Titian, oder

ähnliche Künstler im eigentlichen Sinne erschaffen. Aber jedes angeborene Talent bedarf anhaltender Uebungen und erworbener Kenntnisse, um sich mit Freiheit zeigen und bewegen zu können. Welche schmerzliche Empfindungen erregen uns nicht Geister, welche bestimmt wären große Ideen sinnlich darzustellen, aber von der genauern Kenntniß der menschlichen Gestalt und andern Grundlagen verlassen in der Ausführung sich beengt fühlen, und nur eine schwankende, unvollkommene Wirksamkeit erreichen! Wie schwer aber wird es dem Künstler, durch sich selbst zu einem gründlichen und durchgearbeiteten Verständnisse der menschlichen Gestalt zu gelangen! Welche Schwierigkeiten setzen dem Studium nach der Natur unser Himmelsstrich, Gewohnheit, und die beschränkten Mittel des Einzelnen entgegen! Auch die Meisterwerke der Kunst sind bei uns weniger als selbst in Italien, ohne Vergleich weniger als im Alterthume, öffentliches Eigenthum; Antiken und deren Abgüsse so wie musterhafte Gemälde sind unter Schloß und Riegel gelegt, und dem Künstler, wenn nicht der Staat den Eingang öffnet, zur fortgesetzten ungestörten Benutzung nicht vergönnt. Je reichlicher also durch eine Akademie für diese Hülfsmittel zu Erwerbung der ersten Kenntnisse gesorgt ist, desto gewisser wird sie die Künstler, welche sie bildet, wenn gleich nicht zu lauter großen, was von keinen menschlichen Veranstaltungen abhängt, aber zu tüchtigen, ihrer Kunst sicheren Meistern erziehen, welche fähig sind, das, was sie gedacht, mit Richtigkeit, Wahrheit und Schicklichkeit darzustellen.

In der Constitution der bayerischen Akademie ist für die Anatomie unter andern ein eigner Lehrer aufgestellt; denn schwerlich kann der Nutzen des anatomischen Studiums für den Kunstzögling vollständig erreicht werden ohne einen eignen, bloß für seine Bedürfnisse berechneten unter den Augen seiner Lehrer ihm ertheilten Unterricht. Meistens wird an andern Orten das Studium nach der Natur und dem Nackten auf den Winter beschränkt, und leidet noch unter manchen andern Unbequemlichkeiten; bei der bayerischen Akademie aber sollen im Winter die Abende zum Zeichnen und Modelliren nach der Natur, im Sommer zum Zeichnen, Malen und Modelliren nach der Natur und dem Gewande angewendet werden. Das Studium nach Kunstwerken ist mit der größten

Liberalität behandelt. Die Sammlung der Antiken und Abgüsse ist ein unmittelbares Attribut der Akademie; aber auch alle die andern bekanntlich so reichen und trefflichen Sammlungen von Gemälden, Kupferstichen, Handzeichnungen, sollen dem Künstler zum möglich bequemsten Gebrauche beständig offen stehen.

Wie der Maler und Bildhauer, so bedarf auch der Baukünstler gewisser Grundkenntnisse, welche mehr theoretisch sind und einen wissenschaftlichen Charakter haben. Die Folge wird zeigen müssen, ob bei dem Ernste, mit welchem die Baukunst in der bayerischen Akademie behandelt worden, nicht für die geometrischen und andern mathematischen Wissenschaften ein eigner für Künstler abgemessener Unterricht nothwendig sey, damit ein Ganzes von Lehre und Unterweisung entstehe.

Die mancherlei verschiedenen Kenntnisse und Fertigkeiten, welche die eine Kunst der Malerei unter sich begreift, machen bei der Vertheilung der Lehrzweige einige Schwierigkeit. Mehrere Lehrer sind nothwendig; soll nun jeder das Ganze der Kunst lehren, so daß sie, wie unter andern auf der Akademie zu Wien, abwechseln, und jeder an dem Tage, da er sich auf der Akademie einfindet, allen Klassen von Schülern Anleitung und Unterricht gibt? oder sollen diese in Klassen getheilt, und jeder Klasse ein eigner Lehrer vorgesetzt werden? Beide Einrichtungen mögen ihr Nachtheiliges haben; die erste jedoch offenbar das meiste. Bei der andern, welche für die Akademie in München gewählt ist, wird es darauf ankommen, die Klassenabtheilung in der Ausführung nicht zu streng zu beobachten, sondern jedem Zöglinge die Freiheit zu lassen, sich an alle Lehrer gleicherweise, und zu denen er ein besonderes Zutrauen gefaßt hat, ohne Rücksicht auf die Klassenabtheilung zu wenden.

Als ein bedeutender Vorzug der in München getroffenen Einrichtung ist es zu betrachten, daß die Schüler nicht jahrweise in gewissen Klassen oder Studien festgehalten werden, sondern zu jeder Zeit nach den gemachten Fortschritten aus einer Klasse in die andere übertreten dürfen, auch daß die Klassen überhaupt nicht so gesondert gehalten werden, sondern z. B. bei dem Studium nach der Natur die Schüler insgesammt sich einfinden dürfen.

Was den Umfang des Unterrichts betrifft, so wird jeder Einsichtsvolle löblich finden, daß die bloß mechanischen Künste davon ausgeschlossen sind. Nur zu leicht erheben sich diese, wo sie aufgenommen werden, zum Wesentlichen, und verbreiten den gemeinen Handwerksgeist, welcher der wahre Antipode der freien Kunst ist.

Hat der Künstler jene nur durch Fleiß, emsige Uebung und gründliche Ueberlieferung vollkommener Meister zu erlangenden Grundkenntnisse und Fertigkeiten sich erworben, dann tritt er in ein höheres Gebiet, wo er mehr seiner Freiheit überlassen werden muß; wo Anschauung und Erklärung des vorhandenen Musterhaften, wo beiläufig ertheilter Rath und besserndes Urtheil des Lehrers im Einzelnen ihn am besten in die Geheimnisse der Composition einweihen. Für diese Stufe des Unterrichts werden daher die gesetzlich vorgeschriebenen Unterhaltungen des Lehrers der dritten Klasse von einleuchtendem Nutzen seyn, indem er wöchentlich einmal seine Schüler zu den Kunstsammlungen begleitet, ihnen die Werke großer Meister erklärt, solche untereinander vergleicht, und das Eigenthümliche eines jeden bemerklich macht.

Für dieselbe Stufe sind wohl anderwärts, z. B. bei der Berliner Akademie, Vorlesungen über die Theorie der Künste, auch über Archäologie, festgesetzt. Halten sich jene in der bisher gewohnten Allgemeinheit, so ist kaum abzusehen, was sie dem Künstler frommen sollen: es wäre denn, daß das leidige Kunstgeschwätz, das zum Tone der Zeit gehört, sich auch der Künstler bemächtigen sollte, wogegen die Constitution der bayerischen Akademie schon beim ersten Unterrichte Vorkehrung getroffen. „Es sollen keine Halbkünstler gebildet werden, die über die Kunst bloß zu raisonniren, nicht aber etwas auszuführen im Stande sind.“ Sollten aber theoretische Vorlesungen ins Specielle der Kunst sich einlassen, wie z. B. die Abhandlungen des Mengs thun — sollten sie die Geheimnisse der Composition, der Gruppirung, der Vertheilung von Schatten und Licht, des Gegensatzes u. s. w. im Besondern behandeln, so wird auch hier die unmittelbare, aus der Fülle der Erfahrung bei einzelnen Anlässen gegebene, praktische Anweisung von weit größerer Wichtigkeit seyn. Der Künstler muß sich frühzeitig gewöhnen, bei aller billig zu

erlangenden allgemeinen Bildung doch, sobald er darzustellen und hervorzubringen hat, durchaus speciell zu handeln. Nur dann wird er mehr oder weniger das einzig Richtige treffen, um nicht einförmig zu werden und gleichsam stets ein Grundschema zu wiederholen Gefahr zu laufen. Vorlesungen über die Alterthümer, wenn sie mit Gelehrsamkeit angefüllt sind, ziehen den Künstler in ein Gebiet, das nicht das seinige ist; wird er dennoch davon ergriffen, so entstehen gelehrte Künstler; nimmt er es leichter, so war die ganze Zurüstung unnöthig, und er konnte das, was er von alterthümlichen Kenntnissen bedurfte, sich nach Gebrauch und durch Belehrung im einzelnen Falle leichter und kürzer erwerben.

Die einzigen Vorlesungen dieser Art, welche bei der bayerischen Akademie gehalten werden sollen, sind Vorlesungen über Mythologie. Zwar könnte es scheinen, daß der angehende Künstler die Kenntnisse der Mythologie ebenso gut durch eigne Lektüre, besonders der Dichter, aus den Quellen schöpfe; und eine Sammlung klassischer Dichter alter und neuer Zeit, welche dem Studirenden geliehen werden sollen, wird unter den Attributen der bayerischen Akademie mit aufgezählt. Allein das Studium der Mythologie hat ohne Zweifel noch einen höhern Endzweck als den der historischen Kenntniß. Die tiefere Einweihung in den Geist derselben ist vielleicht das kräftigste Mittel, den Künstler von dem Historischen und der bloß moralischen Charakteristik (welche mit jenem immer verbunden ist) zum Symbolischen und zur Naturcharakteristik zu erheben; denn zu dem Standpunkte, auf welchem er das Höchste der Kunst einsieht, muß er allerdings erhoben werden, so wie nicht jeder zu dem höchsten Standpunkte der Weltbetrachtung von selbst gelangt, sondern dahin erhoben werden muß. Besonders scheint dieß in der Kunst nothwendig, da die meisten sich so gern mit Erreichung der geringeren Zwecke begnügen. Er muß, sobald er anfangen kann sich der Kunst als Darstellungsmittel mit Freiheit zu bedienen, erfahren, daß das Historische nie allein um sein selbst willen, sondern als Hülle einer Idee dargestellt werden soll, und daß nur in dem Verhältnisse, als es sich mit dieser durchdringt, das einzig Höchste, das ohne weiteren Zweck an

sich selbst Schöne und Wohlgefällige entstehe. Es wird daher nöthig seyn, den Schüler früh in den Geist ächter Symbolik einzutauchen, welches durch Hererzählen mythologischer Dichtungen allerdings nicht, sondern nur dadurch geschehen kann, daß die Mythologie als ein Ganzes lebendiger Kunstideale dargestellt und behandelt wird.

Eine Haupteinwendung bei Errichtung von Akademien der Künste ist auch diese, daß eine Menge von Künstlern erzogen werden, denen es nachher an Beschäftigung fehlt, und deren Köpfe und Hände zu andern Zwecken besser hätten verwendet werden können. Nur zu gegründet ist diese Bemerkung in einem Staate, wo weder die Würde der Kunst an sich und ihre Bedeutung für den Geist der ganzen Nation, noch ihr bis auf das alltägliche Leben sich erstreckender Einfluß erkannt wird. Dort mögen Akademien als Decorationen erscheinen, die nur da sind, damit nichts vermißt werde, was man einmal vom größeren Staate fordert; oder, wenn dieses der Meinung gebrachte Opfer doch zu groß scheinen sollte, mögen sie zu Zwecken mechanischer Nützlichkeit herabgezogen werden. Anders auch hier die bayerische Regierung. Die Zeichnung wird als ein Zweig des allgemeinen öffentlichen Unterrichts betrachtet; durch Zeichnungsschulen, deren keine namhafte Stadt entbehren wird, soll Kunstsinn und Kunstgeschmack in die Werkstätte des Handwerkers und selbst in das häusliche Leben des Bürgers verbreitet werden. Drei trefflich gewählte Städte des Reiches, Nürnberg, die Wiege, Augsburg, die alte Pflanzstätte deutscher Kunst, und Innsbruck, Hauptstadt eines Landes, dessen Einwohner von jeher besondere Kunstanlagen gezeigt, sollen eigne Kunstschulen erhalten. Von diesen ist zwar in der Constitution der Akademie nur die Bestimmung erwähnt, daß sie Pflanzschulen für jene seyn sollen; indessen ist zu erwarten, daß sie bei ihrer Errichtung, über welche die neue Akademie ihr Gutachten abgeben soll, neben jenem Zwecke zugleich eine selbständigere Bestimmung erhalten. Wird zwischen den Kunst- und Zeichnungsschulen und der Akademie eine solche Verbindung gestiftet, daß diese verschiedenen Anstalten nach Einem Geiste, jede in ihrer Art, geleitet werden, so ist Bayern derjenige Staat, worin zuerst etwas für die Kunst nach einem

durchgreifenden Zusammenhange geschieht. Staatsanstalten, welche nicht zuletzt auf die Nation zurückwirken, und die große Masse des Volkes zur Basis haben, aus der doch immer wieder Künsten und Wissenschaften neue erfrischende Kräfte kommen mußten, schweben ohne Haltung, und behalten etwas Fremdartiges, nicht ins Ganze Eingreifendes mitten im Staate. Wenn die bayerische Akademie der Künste auch nur tüchtige Lehrer in die Kunstschulen, so wie diese wieder in die Zeichnungsschulen aussendeten, so wäre damit eine ehrenwerthe Wirkung erreicht. Indem die untergeordneten Anstalten unmittelbar für die Zwecke des allgemeinen Lebens nützlich sind, kann die Akademie desto freier den höhern, ja den höchsten Zwecken nachgehen; um so ungestörter, wenn folgendes wahre Wort der Propyläen im Auge behalten wird (2 Bd., 2 St., S. 7): „Alle jene guten Einflüsse (auf Bequemlichkeit, Anmuth und Genuß des Lebens, auf Veredelung selbst der gemeinen Werkzeuge des Lebens durch die Macht der Künste) nehmen unfehlbar in dem Verhältnisse zu oder ab, in welchem ihr Urquell, die hohe Kunst, entweder reichlicher strömt, oder abnimmt und trocknet. Mit dem Sinken des Geschmackes verliert sich bald die schöne Form; was einfach und zierlich gewesen war, wird überladen, das Interesse verschwindet, und in kurzer Zeit ist nur noch das Nothwendige übrig geblieben, der Zwang arbeitet jetzt, die Nothdurft und nicht mehr die Liebe, jede Neuerung ist bloß ein weiteres Abirren vom Guten und Schönen."

Aber noch mehr, die Verordnung über die Errichtung der Akademie enthält folgendes wahrhaft königliches Wort: „Wir wollen, daß wenigstens die öffentlichen Gebäude der Kunst geweihet bleiben, und unter Unserer Regierung nicht leicht ein solches von einiger Bedeutung entstehe, woran außer der Architektur nicht auch die Skulptur und Malerei ihren Antheil habe." — Ueberhaupt liegt der ganzen Organisation die richtige Ansicht zum Grunde, daß das kräftigste Förderungsmittel der Kunst nicht in Pensionen besteht, welche müßig und ohne Nutzen für das Ganze verzehrt werden, sondern in reichlicher Beschäftigung und gebührendem Lohne für einzelne vorzügliche Arbeiten. Diese Ansicht hat selbst die Verfügung wegen der Preise bestimmt, welche eine besondere Erwähnung verdienen.

Es findet eine dreifache Preisertheilung statt, eine jährliche für die Schüler, eine alle drei Jahre wiederkehrende für die der höheren Klassen, endlich eine, die alle vier Jahre wiederkehrt. Bei der zweiten besteht der Preis für den einheimischen Künstler in dem Auftrage, ein Gemälde, eine Statue oder Büste auszuführen, wozu er ein Arbeitszimmer, die Materialien und Modelle frei erhält; da er sein Werk unter den Augen der Lehrer ausführt, so muß ihn dieß in der Kunst einen beträchtlichen Schritt vorwärts bringen, und da diese Werke zu Auszierung öffentlicher Gebäude gebraucht werden sollen, so entgeht ihm zugleich der billige Gewinn nicht, der mit der Preiserlangung sonst verbunden ist. Die Wahl der Gegenstände soll nach dieser Rücksicht getroffen werden, soweit es thunlich ist, — also keine vaterländischen Gemälde von der Art, wie sie in einem andern Staate vor etwa zehn Jahren gefordert wurden, Kriegsaktionen und Aehnliches darstellend im modernen Soldatenkostüme und barbarischen Soldatenzuschnitte! — Bei der dritten, alle vier Jahre stattfindenden Preisbewerbung besteht für einheimische Bildhauer, Maler und Architekten der Preis in einer reichlichen Unterstützung, mit der sie auf drei Jahre nach Italien gesendet werden; der Kupferstecher erhält eine Unterstützung auf zwei Jahre. Diese Verfügungen sind bis jetzt einzig in Deutschland; im höchsten Grade zweckmäßig und ruhmwürdig.

Bei der zweiten, alle drei Jahre stattfindenden Preisbewerbung sollen Ausländer mit concurriren, wie überhaupt in allen Anordnungen der richtige Grundsatz hervorleuchtet, daß Kunst und Wissenschaft, um sie in einem einzelnen Staate zu fördern, im Ganzen und Großen als Gemeingut der Menschheit gefördert werden müssen. Wie dem Inländer steht auch jedem Ausländer der Zutritt zu dem Unterrichte frei, der für alle Schüler unentgeltlich seyn soll. Er kann eintreten als Anfänger im 13. bis 14. Jahre, oder wenn er auch schon weiter vorgeschritten ist, um seine Studien zu vollenden. In der That, welche deutsche Stadt könnte in diesem Augenblicke mehr Anziehendes für den jungen Künstler haben als die bayerische Königsstadt! Von Italien nur durch das Gebirge getrennt, in welches der Freund der Natur durch hohe wunderbare

Schönheiten gelockt wird, schließt sie eine seltene Sammlung der bedeutendsten Kunstschätze jeder Art in sich, die täglich vermehrt werden; und was mehr noch ist als dieses, es tritt hier dem Fremden ein reges und lebendiges Streben von allen Seiten entgegen. Hat der Zustand des Werdens gleich seine Unvollkommenheiten, so sind sie doch mit den Einflüssen nicht zu vergleichen, die der Anblick der Erstorbenheit und des Stillstandes auf das junge strebende Gemüth hat. Die nämliche Höhe ist nicht die nämliche, wenn sie in der Linie des Aufsteigens, und wenn sie in der des Falls angenommen wird. — Nicht erwähnen wollen wir der Begünstigung, welche den Künsten die persönliche Kunstliebe des bayerischen Regentenhauses verspricht, die in dem trefflichen Kronprinzen mit neuer Kraft aufgelebt ist. Wir sind überzeugt, daß die nahen und fernen Künstler, die in diesem Augenblicke durch ihn beschäftigt sind, nicht ohne Theilnahme die Errichtung einer Kunstakademie in München vernehmen konnten. — Bayern ist der erste Staat, der seine Preisertheilungen im Fache der Künste auch auf Auswärtige erstreckt; aber überhaupt sollen bei jeder Kunstausstellung Ausländer eingeladen werden, ihre auch ohne Absicht auf Preisbewerbung entstandenen Werke einzusenden; die Kosten der Her- und Rücksendung für alle nur einigermaßen bedeutenden vergütet die Akademie, welche, wie die Verfassungsurkunde ausdrücklich sagt, „noch außerdem sich angelegen seyn lassen wird, die Theilnahme, welche gebildete Künstler ihr erzeigen, durch Achtungs- und Ehrenbezeugungen zu erwiedern.“ Es würde also nur von den deutschen Künstlern selbst abhangen, in München einen Mittelpunkt für die allgemein-vaterländische Kunst zu bilden. Ueber den Mangel eines solchen haben sie oft geklagt; und besser entstünde er durch freiwillige Uebereinstimmung, als durch äußere Macht. Um so geneigter werden sie seyn, diesen dargebotenen Punkt der Vereinigung zu benutzen, da hier von einer Wechselwirkung im eigentlichen Sinne, und nicht etwa von einer irgendwann auszuübenden Autorität die Rede ist. Dem auswärtigen Künstler wird nicht bloß Belohnung und Aufmunterung angeboten, sondern zugleich der Vortheil erkannt, den die einheimische Kunst aus dem Verkehre mit der auswärtigen Kunst zieht. „Unsere Akademie (dieß

sind die eignen Worte der Verfassung) soll mit den gleichzeitigen Kunstbemühungen in Wechselwirkung treten, und auf das Zeitalter wirken, um hinwiederum von ihm gefördert zu werden, und so am sichersten jeder Einseitigkeit oder beschränkten Nationalität, die sich im Unterrichte oder in der Ausübung einfinden wollten, vorzubeugen [1]."

Die Verfassung der Akademie als Kunstgesellschaft ist ganz darauf angelegt, den Geist der Freiheit und des Fortschreitens in ihr rege zu erhalten. Die Akademie ist ein selbständiges, unmittelbar nur vom Ministerium des Innern abhängiges Institut; auch nicht Anhängsel einer andern Anstalt, wie die französische Akademie der Künste die vierte Klasse des Nationalinstitutes. Freilich hat die letzte dafür eine größere Ausdehnung, indem auch Musiker und Schauspieler Mitglieder von ihr sind; indeß ist zu verwundern, daß man dann nicht gleich überhaupt nur zwei Klassen gemacht hat, eine der Künste und eine der Wissenschaften, und die verschiedenen Wissenschaften in jener nicht ebenso zusammengeworfen, wie die verschiedenen Künste in dieser. Die Regierung hat nur die Basis des akademischen Personals ernannt, und auch nur dessen Ernennung sich vorbehalten, wodurch der Akademie freigelassen ist, sich selbst zu ergänzen, und jedes ausgezeichnete Talent des Inlandes mit sich zum gemeinschaftlichen Zwecke zu verbinden. Das ständige Personal besteht aus dem Direktor, dem Generalsekretär und den Lehrern der vier Kunstschulen, der Malerei, der Bildhauerkunst, der Architektur und der Kupferstecherkunst. Dagegen wohnt jeder von der Akademie als ordentliches Mitglied aufgenommene Künstler den Sitzungen mit vollem Stimmrechte bei, wenn ihm die Akademie dieses zuerkennen will. Diese Einrichtung wird zur Folge haben, daß die Akademie nie mit unnützen ordentlichen Beisitzern überladen seyn wird, und doch jeder verdiente Künstler sicher seyn kann, die ihm gebührende Stelle zu finden.

[1] Im Berliner Reglement wird sogar der Lehrer der Landschaftsmalerei angewiesen, mit seinen Zöglingen, um ihnen zu zeigen, wie sie die Natur richtig und mit Geschmack nachahmen müssen, die besten im Lande liegenden Gegenden zu besuchen. Solcher Eifer wurde dort gezeigt, der Kunst nur vaterländische Vorwürfe zuzugestehen!

In einem Staate, wo der Mechanismus des Geschäftsganges für das Höchste gilt, werden sich leicht auch zu Anstalten von liberalen Zwecken die sogenannten Geschäftsleute drängen und mit ihrem Formalismus bald alles Leben der eigentlichen Mitglieder ersticken[1]. Ein anderes Uebel bei Akademien der Künste kann aus dem Zudrängen von Gelehrten entspringen, die, wenn sie ein Uebergewicht bekommen, die

[1] Die Einschränkung der Stellen bei der bayerischen Akademie der Künste wird man besonders in Vergleichung der Häufung derselben bei andern Akademien schätzenswerth finden. In dem Personalstatus der Berliner Akademie findet sich zuvörderst ein Curator in der Person eines eigenen Ministers, der selbst in den wöchentlichen Sitzungen präsidirt, und ohne dessen Vorwissen der Direktor und der akademische Senat keine Sache von Wichtigkeit abmachen dürfen; sodann ein Consulent und Justitiarius; ein Kassencurator, der zugleich vortragender und die Expeditionen besorgender Rath ist; endlich ein Direktor, nach ihm ein Vicedirektor, und ein akademischer Senat, von dem die Akademie selbst noch verschieden ist; bei dem Senate befinden sich als ordentliche Assessoren mehrere Räthe des Oberschulcollegiums, mehrere Mitglieder des Oberhofbauamts, ein Chemiker, wegen der Bestandtheile der Farben, der Operndekorateur und Direktor der Porzellanmanufaktur — zuletzt die Professoren der Kunstschulen. Nach diesem langen Aufzuge folgen dann erst die Künstler, die Mitglieder der Akademie sind, und deren Zahl wiederum von der der Ehrenmitglieder und Assessoren (sämmtlich Nichtkünstler) übertroffen wird. Endlich macht den Beschluß noch eine besondere Oekonomie-Inspektion mit einem Oekonomie-Inspektor und einem Rendanten der akademischen Kasse. Wie viel mochte bei einer solchen Einrichtung wohl für den armen Künstler noch abfallen; und wie mußte er sich in einem Gedränge von Personen fühlen, von denen so viele nichts von der eigentlichen Kunst verstanden, und dennoch die Wort- und Stimmführer machten! Die Ehre, daß die Versammlungen von einem Staatsminister präsidirt werden, möchte wohl hier nicht in Anschlag kommen: es muß vielmehr der freien Aeußerung der Meinungen und Ansichten höchst nachtheilig seyn, wenn der Chef, der dem Regenten vorträgt, und die höchste Entscheidung bestimmt, zugleich die Debatten der Gesellschaft leitet. Welche Folgen und welchen Geist diese Vereinigung des Curators und Präsidenten in Einer Person nach sich gezogen, darüber können Künstler jener Zeit den besten Aufschluß geben, und mag aus den Thatsachen in Carstens Leben von Fernow allein schon geschlossen werden. Weit vortheilhafter und ehrenvoller ist es gewiß, wenn das Curatorium der Akademie, wie in Bayern, in den Händen desjenigen Ministers sich befindet, dem die Leitung aller innern Angelegenheiten anvertraut ist, und wenn die Mitglieder in der Aeußerung ihrer Meinungen ganz frei und durch keine fremde Gegenwart gestört sind.

Anstalt leicht nach ganz andern Zwecken als ihren eigenthümlichen und ursprünglichen hinlenken. Selbst bei der Wiener Akademie möchte es der Reinheit des Zweckes nicht vortheilhaft seyn, daß der akademische Rath zur Hälfte aus Gelehrten zusammengesetzt ist. Indessen bedarf eine Akademie der Künste für manche Fälle wirklich gelehrter Mitwirkung, und soll sie mit dem Zeitalter in Berührung stehen, so ist dieß schwerlich durch ein anderes Mittel möglich als durch das allgemeine der Literatur. In dieser Hinsicht ist der bei der bayerischen Akademie getroffene Ausweg vielleicht der einfachste, da die Leitung sämmtlicher literarischer Angelegenheiten der Akademie und der Geschäfte, die sich aus dem Begriffe derselben als Kunstgesellschaft ergeben, einem Gelehrten anvertraut ist, der die Stelle des beständigen Generalsekretärs bekleidet.

Bei der großen allgemeinen Preisbewerbung, die alle drei Jahre stattfindet, sollen die motivirten Urtheile durch ein eignes Programm der Akademie bekannt gemacht werden; einerseits wird dadurch allem Verdachte von Parteilichkeit begegnet, und andererseits werden diese Programme als Jahrbücher der Künste in Bayern dienen. Musterhaft sind die Verfügungen wegen der Aufnahme von ordentlichen Mitgliedern (denen nach dem Muster italienischer Akademien auch der Titel von Professoren der bayerischen Akademie ertheilt werden kann), Ehrenmitgliedern und Correspondenten. Ordentliche Mitglieder sollen nur ausübende Künstler seyn, die entweder ein Aufnahmestück geliefert haben, oder in eine regelmäßige Verbindung mit der Akademie treten, und zu ihren Kunstausstellungen von Zeit zu Zeit Werke einsenden. Bei den Wahlen soll streng und nach der genauesten Unparteilichkeit verfahren werden, „damit die Akademie ihre Ehrenbezeugungen nicht durch Verschwendung werthlos mache, und mehr durch die Eigenschaften ihrer Mitglieder als durch die Menge derselben sich des öffentlichen Beifalls versichere.“

Die Vorschriften über die Berathschlagungen und die Ordnung bei den Sitzungen stimmen fast ganz mit denen der Wiener Akademie überein. Es ist durch dieselbe aller Eigenmacht und Willkür vorgebeugt; die Mitglieder erscheinen in der That als Mitglieder, zwischen welchen eine freie gegenseitige Aeußerung und liberale Communication der

Meinungen stattfindet, und unter denen eben darum über die Hauptpunkte bald eine feste, gemeinschaftliche Ansicht sich bilden muß. Ueberhaupt erfüllt die Verfassung, was in der Erklärung über die Zwecke der Akademie versprochen wird: „Es soll den Künstlern des Reiches ein Punkt der Vereinigung gesichert seyn, eine Auszeichnung, nach der sie streben, und deren Zuerkennung die öffentliche Erklärung wirklicher Meisterhaftigkeit in sich schließt. Jener edle und den Künsten sc heilsame Wetteifer soll auch unter den Lehrern und schon gebildeten Künstlern erhalten werden, und der Einzelne nach erlangter Reife in der Kunst durch die Vereinigung mit gleichgebildeten Männern das Mittel finden, seine wissenschaftlichen Begriffe von der Kunst immer mehr zu erhöhen und zu erweitern." Nicht nur die äußeren Rechte und Vorzüge einer gelehrten Gesellschaft sind der Akademie ertheilt, sondern auch die innere Freiheit und Lebendigkeit einer solchen ihr erhalten. — Sie ist ferner eine wirkliche öffentliche Instanz in Sachen der Künste, „welche durch ihre Berathschlagungen das Wachsthum der Künste fördern, und die von der Regierung auf deren Bestes zu verwendenden Mittel in Wirksamkeit setzen soll." Sie soll nicht bloß in ihren eignen Angelegenheiten, bei Besetzung von Stellen oder Ertheilung von Pensionen, sondern bei Aufführung öffentlicher Werke, Beurtheilung einheimischer oder fremder Erfindungen, gutachtlich gehört werden. Die Errichtung eines besonderen mit der Akademie in nächster Verbindung stehenden Comités für die Verwaltung der Kunstschätze öffnet ihr einen großen, schönen, äußerst nützlichen Wirkungskreis; die Verbindung endlich, in welche sie mit den Kunst- und Zeichnungsschulen des Reiches gesetzt wird, gibt ihr die Mittel an die Hand, in einem Umfange thätig zu seyn, wie es verhältnißmäßig sonst keiner Akademie möglich ist.

Ueberhaupt verdient dieß als ein charakteristischer Zug der ganzen Verfassung erwähnt zu werden, daß sie durchaus die Beziehung der Künste auf das öffentliche Leben anerkennt, und die Kunst im Wesen der Nation selbst fundirt, nicht aber als etwas Aeußerliches, vom Leben und dem gemeinen Nutzen ganz Entferntes darstellt. Unter andern ist der schöne Wunsch in ihr ausgedrückt, jene Zeiten wieder herbeizuführen, wo das

Handwerk der Kunst näher stand, und aus der Mitte desselben tüchtige Künstler hervorgingen. In dieser Absicht ist der Akademie das Recht ertheilt, auch inländischen Handwerkern, deren Arbeiten schöner Formen empfänglich sind, das Prädicat akademischer Künstler zu ertheilen; eine nützliche Verfügung, die auch in der Constitution der Berliner Akademie enthalten ist.

Die Erfüllung aller schönen Hoffnungen, welche diese Verfassung für die Kunst in Bayern und — wir dürfen es sagen — für die deutsche Kunst überhaupt erregt, wird einestheils abhangen von der fortdauernden werkthätigen Unterstützung der Regierung, welche diese Anstalt geschaffen hat; noch mehr aber von dem Eifer der Mitglieder, und der verständigen Führung der ganzen Anstalt — davon besonders, daß sie nie auf Schein gehend sich immer ihres Zweckes klar bewußt bleibt, und den dauernden Ruhm höher als den schnellverbreiteten achtend, die schöne Pflanze, deren Pflege ihr anvertraut ist, nur langsam, aber zu dauerhaftem Flor erziehen will.